



## Journal de la Société des Océanistes

117 | Année 2003-2  
Nouvelle-Calédonie, 150 ans après la prise de possession

---

# Les aléas de la construction identitaire multi-ethnique en Nouvelle-Calédonie : quel passé pour un avenir commun ?

Christophe Sand, Jacques Bolé et André John Ouetcho

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/1252>

DOI : 10.4000/jso.1252

ISSN : 1760-7256

### Éditeur

Société des océanistes

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2003

Pagination : 147-169

ISSN : 0300-953x

### Référence électronique

Christophe Sand, Jacques Bolé et André John Ouetcho, « Les aléas de la construction identitaire multi-ethnique en Nouvelle-Calédonie : quel passé pour un avenir commun ? », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 117 | Année 2003-2, mis en ligne le 22 mai 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/1252> ; DOI : 10.4000/jso.1252

---

# Les aléas de la construction identitaire multi-ethnique en Nouvelle-Calédonie : quel passé pour un avenir commun ?\*

par

Christophe SAND, Jacques BOLE et André OUETCHO\*\*

---

## RÉSUMÉ

*Cet article présente, dans ses grandes lignes, comment chaque communauté culturelle de Nouvelle-Calédonie perçoit de façon particulière les principales périodes de l'histoire humaine de l'archipel. Le constat de divergences de fond et de forme sur le sens de l'histoire suivant l'origine laisse néanmoins apparaître le côté de plus en plus multiple et mouvant des perceptions historiques dans chaque communauté. L'évolution contemporaine, accompagnant le processus politique de création d'une citoyenneté et d'édification d'un avenir en commun, pose les limites de comportements culturels décrits comme immuables pour chaque communauté. Elle ouvre des espoirs de rapprochements futurs sur un certain nombre de valeurs et de traits culturels partagés. La définition de nouveaux « mythes d'origine » rassembleurs devra passer par une redéfinition de symboles, dans le cadre de ce que les historiens ont défini comme un processus « d'invention de la tradition », caractéristique de l'édification des États-nations.*

**MOTS-CLÉS :** histoire, construction identitaire, invention des traditions.

## ABSTRACT

*This paper assesses the way each cultural group of New Caledonia perceives the major periods of the archipelago's human history. The identification of strong divergences around the meaning of history depends on origins, nevertheless it shows the progressive diversification of these perceptions in each community. The contemporary development, in relation to the creation of a political process of local citizenship and the building of a shared future, shows how variable cultural behaviour can be, in particular that which is supposed to be immutable. This gives hope for future agreements over a series of shared values and cultural features. The definition of new unifying "origin myths" will have to be constructed through a new definition of symbols, in what historians call a process of "invention of tradition" that characterizes the building of modern States.*

**KEYWORDS:** history, building of cultural identity, invention of traditions.

---

*Quant à la question de la légitimité de l'accès au 'vrai' passé, qui a vu s'affronter les indigènes et les anthropologues, elle paraît finalement assez vaine car le rapport que les premiers tissent avec leur passé – qui est un rapport organique, c'est-à-dire bâti au sein d'un même ensemble organisé, la société et chacun de ses membres – ne peut pas être identique à celui que les seconds entretiennent avec le passé de ceux qu'ils étudient et qu'ils essaient de comprendre d'un point de vue scientifique.*

(Douaire-Marsaudon, 2002 : 26)

\* Une version de la première partie de ce texte a déjà été publiée en 1999 en Australie (Sand 2000b).

\*\* Département Archéologie, musée de Nouvelle-Calédonie, [smp@gouv.nc](mailto:smp@gouv.nc)

En novembre 1997, la population de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie a eu la surprise de voir débarquer ses premiers *Boat-people*. Deux *pekai*, des jonques en bois parties du sud de la Chine, à sept mille kilomètres du grand récif, ont accosté sur la côte ouest, après avoir essuyé un refus ferme des autorités australiennes de débarquer sur le grand sous-continent. L'arrivée de ces *Boat-people* chinois de tous âges a engendré des réactions extrêmement contradictoires dans la population calédonienne, entre les tenants d'une intégration de ces naufragés dictée par la tradition d'accueil des étrangers de la mer dans « la coutume » océanienne et ceux réclamant qu'on renvoie immédiatement ces gens chez eux, avançant que le pays ne pouvait pas intégrer de nouveaux « envahisseurs ». Dans l'agitation qui suivit leur arrivée, avec entre autres des manifestations de rue, très peu de personnes en Nouvelle-Calédonie notèrent que ces *Boat-people* arrivaient d'une région considérée par la majorité des archéologues et des linguistes comme le centre d'origine le plus ancien des langues austronésiennes (Bellwood, 1997) – parlées dans la grande majorité du Pacifique – et donc le point géographique d'origine d'une partie des ancêtres des populations océaniques. Les polarisations autour de ce micro-épisode de l'histoire locale<sup>1</sup> ont mis en lumière la difficulté de réduire le « lien au passé » à une interprétation simpliste, tournant autour de mots volontairement non explicités comme « coutume », « tradition », « liberté égalité fraternité » ou « démocratie ». Poussés par le compromis de l'accord de Nouméa à engager une recomposition sociale et culturelle devant déboucher sur une « citoyenneté », les habitants de l'archipel calédonien ont aujourd'hui à faire une analyse critique de leurs perceptions divergentes de l'histoire afin de trouver des liens fondateurs entre les communautés.

La Nouvelle-Calédonie a une longue histoire de rencontres humaines et culturelles. Peuplée il y a environ trois mille ans dans le cadre de l'expansion Lapita dans le Pacifique Sud-Ouest (Kirch, 1997), l'archipel entra dans l'histoire moderne lors de sa « découverte » par James Cook en 1774 (Beaglehole, 1961). La France prit possession de la Grande Terre en 1853, transformant l'île en une colonie de peuplement grâce, principalement, à l'instal-

lation d'un bagne sur le modèle australien (Barbançon, 2003). Le besoin de terres entraîna des conflits répétés avec les groupes mélanésien installés sur leur terroir et la spoliation foncière de la majorité des vallées alluviales fertiles (voir Dauphiné, 1989). À partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, de nouveaux groupes ethniques, issus principalement de Java, d'Indochine, des Nouvelles-Hébrides (Vanuatu) et de Polynésie, furent introduits dans la colonie comme forces de travail (De Deckker, 1994). Le *melting-pot* culturel qui semblait avoir germé un siècle après la colonisation française, apparaissait aboutir à l'évolution politique paisible d'une société basée sur le modèle culturel occidental, l'histoire étant perçue comme évolutionniste et « civilisatrice », avec environ la moitié de la population d'origine mélanésienne et l'autre moitié issue d'immigrations liées à la colonisation (Brou, 1973).

Les choses changèrent de façon radicale dans les années 1970, avec la revendication des droits autochtones par les groupes kanak. Avançant que l'histoire était juste une autre construction intellectuelle coloniale ignorant combien ils avaient souffert de l'installation française (Association pour la fondation d'un institut kanak d'histoire moderne, 1984), les leaders kanak revendiquèrent comme seul principe acceptable la notion de « premier occupant », insistant sur leur droit inné à être les décideurs de l'avenir du pays. La revendication indépendantiste entraîna une confrontation violente entre les Kanaks et les autres groupes ethniques installés en Nouvelle-Calédonie, et les troubles sur le terrain firent glisser, au milieu des années 1980, l'archipel dans une guerre civile larvée.

En 1988, la Nouvelle-Calédonie pouvait donc apparaître simplement comme un autre exemple d'une colonie européenne lointaine subissant une guerre de libération par sa population indigène, après quelques générations de vie en commun avec des groupes exogènes issus du fait colonial. Le pays pouvait être vu comme un archipel où deux groupes « ethniques » étaient au bord du déchirement définitif, peu différent par exemple de Chypre – où des conflits politiques avaient abouti dans les années 1970 au double exode de Grecs et de Turcs –, ou des Balkans – où des siècles de vie partagée n'ont pas suffi à empêcher une guerre civile entre

1. Des divergences de fond sur le sujet sont apparues dans chacun des groupes de la société calédonienne et aucune des manifestations – de soutien ou de rejet – n'a eu un caractère mono-ethnique.

groupes culturels différents. Sur l'archipel de Vanuatu, l'indépendance en 1980 avait abouti au départ de la majorité des habitants non mélanésiens, avant que dans des îles comme Bougainville et Guadalcanal, les crises internes ne mettent en conflit des Mélanésiens de différentes origines.

Contrairement à toute logique historique, ce qui peut être considéré comme un traité de paix fut signé en juin 1988 par Jean-Marie Tjibaou et Jacques Lafleur, apaisant les conflits et entraînant une période de développement économique partagé<sup>2</sup>. C'est dans ce contexte qu'a été créé en 1990 un département local d'Archéologie comprenant deux Kanaks et un Caldoche, intégré au Musée territorial. Afin de tenter de reconstruire une chronologie préhistorique plus claire et scientifiquement plus structurée, nous avons entamé au cours de la dernière décennie des programmes multiples d'inventaires et de fouilles, entraînant un accroissement important des données archéologiques disponibles (Sand, 1995a). L'image qui a émergé de ces recherches est apparue bien plus complexe et diversifiée que supposée, aussi bien pour la période ancienne que plus récente, l'archéologie historique étant aujourd'hui partie intégrante de nos travaux. En parallèle à des programmes de terrain et à la sensibilisation des populations scolaires, nous avons largement utilisé les médias – presse, télévision, radio – pour informer le grand public sur les découvertes archéologiques, espérant ainsi progressivement faire comprendre aux populations locales la diversité de la chronologie historique au sens large et l'impossibilité d'utiliser des schémas simplistes pour reconstituer le passé. Nécessairement, cette complexification de l'image historique pose problème, particulièrement lorsqu'elle se confronte à des aspirations politiques divergentes. Mais paradoxalement, il est apparu que l'utilisation de données archéologiques pouvait

fonctionner, non comme une source de divisions, mais comme une passerelle permettant de partager des référents culturels et historiques communs, dans le cadre de ce que l'accord de Nouméa, signé en 1998, a appelé « la création d'une communauté de destin partagé ».

Cet essai souhaite présenter, dans une première partie, pour les périodes majeures de l'histoire calédonienne, les différences de perception apparaissant entre les principaux groupes culturels de Nouvelle-Calédonie. Il ne s'agit pas ici de rentrer dans le détail de chaque situation, ni surtout de prendre position sur les événements qui ont émaillé les trois mille ans de peuplement humain de l'archipel, mais de brosser les grandes lignes d'une perception contemporaine mouvante des liens à l'histoire du pays, afin de montrer, dans une deuxième partie, combien la rédaction d'une histoire porteuse de sens pour l'avenir, prélude possible d'une refondation sociale profonde, peut être difficile et en même temps enrichissante<sup>3</sup>. Cette analyse permet en dernière partie de replacer les discours contemporains sur le passé calédonien dans une perspective diachronique, mettant en lumière que le pays est dans un nouveau processus « d'invention des traditions », afin de créer des « mythes fondateurs » sur des bases qui relèvent peu de la science historique mais au contraire de la redéfinition de symboles, un processus identifié de façon récurrente lors de la construction des nations modernes (Hobsbawm et Ranger, 1983).

### **Une histoire complexe perçue de façon spécifique par chaque communauté culturelle calédonienne**

L'histoire est rarement faite de « certitudes », mais est fortement dépendante des aléas du contexte social et politique du moment. Elle se

2. Les politiques de développement économique sont aujourd'hui définies par les élus locaux au niveau de chacune des trois provinces, avec des transferts financiers conséquents. Des choix prioritaires ont été effectués par chaque collectivité provinciale en fonction de ses atouts et de ses projets d'avenir.

3. Écrire sur l'histoire calédonienne en Nouvelle-Calédonie est un exercice périlleux. On s'expose en permanence au risque de blesser, même involontairement, une partie de la population, ou de sembler favoriser un groupe plutôt qu'un autre ; et surtout, d'exposer des constats qui peuvent être dérangeants. Au « pays du non-dit » (Barbançon, 1992), faut-il se contenter d'écrire en anglais pour être sûr de ne pas être lu ? Et est-ce pertinent d'analyser les complexités de l'histoire locale dans le format réducteur d'un article, qui gomme les variations des comportements humains diversifiés ? Il nous a semblé au final que dans le présent numéro du 150<sup>e</sup>, notre questionnement pouvait peut-être trouver un écho et être débattu par d'autres acteurs ayant un point de vue différent sur la façon d'appréhender l'histoire. Comme tente de le montrer cet article, nous n'avons pas de schémas tout faits en tête, nous expérimentons simplement au jour le jour les évolutions en cours et tentons d'en comprendre les aspirations, observant les aléas du processus « d'invention » de nouveaux « mythes fondateurs » qui se déroule sous nos yeux.

nourrit de toute une série de mécanismes explicatifs et de choix de valorisation qui évoluent au fil du temps, aussi bien en fonction des découvertes scientifiques que des besoins de la société civile et de l'État. Toutes les études menées dans le monde sur les processus de définition des racines historiques des nations modernes, ont montré que, systématiquement, l'élaboration de « mythes d'origine » s'appuyait, non pas sur des résultats scientifiques démontrés, mais en partie sur des données historiques et archéologiques manipulées (Anderson, 1996 ; Kaeser, 2000 ; Kohl, 1998). En empruntant les mêmes travers que l'hagiographie de l'histoire coloniale (Schlanger 2002), à aucun moment l'objectif n'est, dans ce cadre politique de fondation d'État, de se référer à une histoire « vraie ». Il s'agit simplement de dégager une série de symboles suffisamment rassembleurs pour « unifier » des groupes culturels différenciés, dans un processus « d'invention des traditions » (Hobsbawm et Ranger, 1983).

Comme déjà relevé, ce processus peut être identifié durant le dernier siècle dans une hagiographie de l'histoire coloniale, valorisant en particulier les apports de la « civilisation » tout en gommant les épisodes moins glorieux de tout processus colonial – spoliations foncières, apport d'une nouvelle main-d'œuvre, mise en place de systèmes politiques dominateurs, imposition de l'indigénat, etc. (Pels, 1997). Plus récemment, différents cas océaniques « d'invention des traditions » ont été les sujets d'analyses (Babadzan, 1984, 1999 ; Hanson, 1989 ; Keesing, 1989). Il ressort de ces travaux, objets de critiques (Friedman, 1992 ; Jolly, 1992 ; Lawson, 1999 ; Linnekin, 1991 ; Meijl, 1996) et de prises de position parfois virulentes de la part de certains leaders autochtones (Trask, 1991), que la démarche d'appropriation du passé par les élites civiles, en particulier dans un contexte colonial, passe par la création de « visions du passé qui sont en fait des mythes mettant en scène une vie ancestrale imaginaire, sans grand rapport avec le passé 'réel', celui qui est documenté par les scientifiques » (Douaire-Marsaudon, 2002 : 24).

La société kanak n'a pas été à l'écart de ce mouvement de réappropriation du passé dans un contexte de décolonisation, débuté dans le Pacifique à partir des années 1960. Ceci s'est traduit par un processus naturel de « création » d'un ensemble « unitaire » par le choix réfléchi

d'une série de symboles, puisés dans la « coutume » (Graille, 1999). Comme ailleurs, cette « invention » d'une mythologie nationale kanak avait pour objectif « de créer une communauté liée par une identité culturelle 'partagée', alors que leurs ancêtres étaient, en fait, profondément divisés, culturellement et linguistiquement » (Douaire-Marsaudon, 2002 : 24). Comme l'a montré Ernest Gellner (1989), le choix de s'appuyer sur des racines agraires, « la paysannerie étant considérée comme dépositaire de l'authenticité nationale » (Babadzan, 1999 : 17), a été fait par les leaders politiques dans une démarche qui se confond historiquement avec la modernité politique occidentale, en liant le politique et le culturel. En effet, « les sociétés agraires ne sont pas enclines à utiliser la culture pour définir des entités politiques. En d'autres termes, elles ne sont pas prédisposées à devenir nationalistes » (Gellner, 1989 : 113). La construction d'un discours rassembleur kanak a également été influencé par « la volonté d'une certaine élite mélanésienne [...] de renverser le rapport de domination, à travers un discours philo-coutumier qui n'est rien de moins que le reflet inversé du discours colonial et missionnaire sur l'indigénité, et qui démontre surtout à quel point les dominés se sont réapproprié les modes de pensée et les représentations des dominants » (Graille, 1999 : 98).

Le modèle construit à partir des années 1970 a parfaitement répondu aux besoins de la société kanak, créant un « peuple » qui a trouvé son officialisation historique dans l'accord de Nouméa. Mais, le passage organisé d'une histoire pré-européenne perçue comme une succession sans continuité « de strates ethniques » (Avias, 1950 ; Brou, 1977) à la notion réductrice de « premier occupant » a contribué à fonder toute complexité diachronique des dynamiques sociales pré-coloniales dans un moule synchronique figé. Cette démarche, s'apparentant finalement assez fortement aux visions anthropologiques anciennes sur les « sociétés primitives », revient à créer une simple histoire binaire, « traditionnelle » puis « coloniale ». On constate ainsi aujourd'hui l'émergence d'écrits sur le passé kanak, évacuant toute notion de chronologie et de passé calendaire avant la colonisation, en s'attachant simplement à reconstruire une image « structurée » des systèmes anciens en relation avec les questions des droits au foncier, sujet capital dans le contexte contemporain

(Naepels, 1998 ; Pidjo, 2003)<sup>4</sup>. Une démarche d'une autre portée se fait jour chez les anthropologues<sup>5</sup>, avec un repositionnement explicite sur une ethno-histoire récente liant informations des traditions orales et données événementielles coloniales, qui font ressortir paradoxalement une dynamique complexe des structurations immédiatement pré-coloniales (Guiart, 1992). Ces écrits ne passent pas sous silence que, souvent :

« L'ancienneté des populations installées aujourd'hui dans la moyenne et la haute vallée de Koné est toute relative. Les gens de la région font en effet allusion, çà et là, et sans qu'aucun nom de groupe ne soit fourni, à des occupants antérieurs qui auraient été chassés par les ancêtres des occupants actuels. [...] Cette amnésie collective témoigne sans doute d'une conquête radicale par laquelle des organisations fortes ont substitué leurs références et imposé leurs marques à la région. » (Bensa, 2000 : 13-14)

Ces deux formes de retranscription d'un cadre historique ancien montrent clairement que la notion même d'historiographie du passé pré-colonial est aujourd'hui complexe. Il en est de même pour l'histoire coloniale. Entre la structuration d'une « histoire pour légitimer l'action et comme ciment de cohésion du groupe » (Hobsbawm, 1983 : 12) dans le cadre de « traditions inventées » à but politique affiché et la retranscription nécessairement incomplète et partiellement subjective d'événements passés dans un cadre d'analyse scientifique, les objectifs recherchés sont parfois diamétralement opposés. La notion même d'histoire à l'occidentale, critiquée par le courant « post-moderne » (Lawson, 1996), trouve en Calédonie ses prolongements concrets jusque dans la société kanak, à travers des questions comme :

« mythes, textes récités, chants, discours anciens n'ont peut-être plus leur raison d'être » (Pidjo, 2003 : 187).

Le développement récent en Nouvelle-Calédonie d'une archéologie proposant une reconstitution « culture-historique » (*culture-historical* dans la terminologie anglosaxonne)

du passé (Sand, 1995a ; Sand *et al.*, 2003b ; Kirch, 2000 ; Spriggs, 1997), dans une démarche scientifique qui ne se veut pas coupée des réalités contemporaines de la société de l'archipel (Sand, 2003), oblige néanmoins à prendre en compte l'existence de toute une série de données chronologiques permettant de baliser les grandes étapes de la chronologie humaine du pays, de l'arrivée de la première pirogue sur des îles vides d'hommes à l'après Seconde Guerre mondiale<sup>6</sup>. Comme le montrent les données présentées dans cette partie, chaque communauté réagit de façon spécifique aux résultats scientifiques proposés aujourd'hui par la recherche archéologique menée localement.

### *Comment traiter du premier peuplement préhistorique ?*

Le plus ancien peuplement humain identifié archéologiquement en Nouvelle-Calédonie remonte à environ trois mille ans, avec la première arrivée en Mélanésie du Sud et en Polynésie occidentale de groupes parlant des langues austronésiennes (Spriggs, 1997). Le marqueur matériel le mieux identifiable de la présence de ces groupes de navigateurs est un type particulier de poterie appelé Lapita, caractérisé par la présence de motifs géométriques pointillés, réalisés sur des pots de formes spécifiques (Kirch, 1997). Ce type de poterie a été découvert de l'archipel de Bismarck en Nouvelle-Guinée, jusqu'à Samoa et Tonga en Polynésie occidentale, soit une région de plus de quatre mille kilomètres de longueur. Les recherches archéologiques réalisées dans la région sur plus d'une centaine de sites de cette période ont montré l'existence de grandes similitudes dans la culture matérielle, entraînant l'identification d'un « ensemble culturel Lapita » chevauchant la frontière entre Mélanésie et Polynésie il y a trois mille ans (Green, 2003).

Sur la vingtaine de sites Lapita majeurs découverts à ce jour en Nouvelle-Calédonie (Sand, 1995b), une dizaine a été fouillée au

4. Dans la publication récente intitulée *Temps et mémoires du pays kanak...*, publiée pour marquer le cent cinquantième anniversaire de la prise de possession de la Nouvelle-Calédonie par la France, les presque trois mille ans de l'histoire pré-européenne se résument à une demi-page (Wamytan et Mapou [éds], 2003 : 8).

5. Ce processus est issu d'une évolution de l'ethnologie, car il n'y a plus « aujourd'hui un anthropologue qui pense que la tradition, ou plus généralement la culture, soit une sorte de *package* qui se transmettrait inchangé d'une génération à l'autre, ce serait là plutôt une conception 'populaire' » (Douaire-Marsaudon, 2002 : 25).

6. Nous avons volontairement arrêté notre présentation chronologique au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, avec l'arrivée des travailleurs wallisiens et futuniens. Les événements des cinquante dernières années sont discutés dans de nombreuses publications de spécialistes parues récemment.

cours des dernières années. La médiatisation de la découverte d'un ensemble de poteries presque complètes (Sand, 1997a) a permis en particulier de sensibiliser la population sur les caractéristiques locales de l'ensemble Lapita. En parallèle, grâce à de multiples datations au radiocarbone, il a été démontré que la période de production de ces poteries – qui marque le tout premier peuplement humain de l'archipel – avait été limitée sur une chronologie d'environ deux à trois cents ans (Sand, 1997b). Le Lapita caractérise donc une période très courte dans la chronologie de l'histoire humaine en Nouvelle-Calédonie.

La présentation des poteries Lapita au cours d'expositions organisées aussi bien en province Nord qu'à Nouméa a permis de sensibiliser la population sur les spécificités de ce début de peuplement. La façon dont chaque groupe culturel a réagi à ces découvertes a souligné la difficulté de définir la notion de « premier occupant » dans une analyse politique simpliste. À l'inauguration d'expositions publiques, les propriétaires fonciers kanak traditionnels des sites Lapita tiennent à donner l'autorisation coutumière aux visiteurs de voir les vestiges archéologiques, illustrant la volonté farouche des groupes autochtones contemporains – dans le Pacifique comme partout ailleurs sur la planète – de s'approprier les traces du passé préhistorique mis au jour par les archéologues (Sand, 2003). Pour autant les Kanaks, premiers concernés par le Lapita en Nouvelle-Calédonie, reconnaissent les différences stylistiques majeures existant entre les motifs Lapita et ce qui est appelé aujourd'hui « l'art kanak ». Bien que revendiquant à juste titre l'héritage Lapita comme ancestral à leur propre société, ils ont pris conscience que l'évolution culturelle préhistorique avait été bien plus complexe que la simple définition historique d'un lien inné à « nos ancêtres ». De ce fait, l'étude du Lapita est perçue, par certains responsables, comme un danger potentiel de négation de leurs droits historiques. L'appropriation de cet « héritage Lapita » ancestral par les Kanaks de Nouvelle-Calédonie prendra du temps. Contrairement aux motifs de pétroglyphes régulièrement utilisés aujourd'hui, on peut ainsi relever qu'aucun

artiste kanak n'a à ce jour reproduit dans son travail de création de motifs inspirés des poteries Lapita (voir Ulrich, 2003 pour un exemple polynésien). De même, aucun tesson Lapita ni objet archéologique ancien n'est présenté dans les salles d'exposition du musée de Nouvelle-Calédonie.

Cette difficulté à utiliser le Lapita comme outil politique est également identifiable dans le groupe d'origine européenne, les Caldoches<sup>7</sup>. Durant des décennies, la présence en Nouvelle-Calédonie de sites Lapita a été interprétée comme étant la démonstration que « les Kanaks n'ont pas été les premiers occupants » (Avias, 1950) et qu'ils avaient colonisé l'archipel plus tardivement, avant la France au XIX<sup>e</sup> siècle. Ce type de discours est un classique des contextes coloniaux. L'évolution récente se situe dans l'acceptation de plus en plus claire par les jeunes générations caldoches que ce modèle est trop simpliste pour avoir un quelconque fondement. En parallèle, les personnes d'origine européenne sont fascinées par la beauté et les qualités artistiques des poteries Lapita. Comme les premiers découvreurs des tessons il y a un siècle (Mayer, 1909 ; Piroutet, 1917), ils trouvent des liens avec des motifs grecs ou méditerranéens (quand ce n'est pas avec du style Louis XVI !). Ceci entraîne la plupart du temps, de façon inconsciente, un sentiment de familiarité et de lien culturel virtuel avec le Lapita, provoquant de la part de Caldoches un intérêt bien plus marqué pour les découvertes Lapita que dans la communauté kanak.

La troisième communauté culturelle principale de l'archipel, composée de Polynésiens originaires de Wallis-et-Futuna à environ deux mille kilomètres de la Nouvelle-Calédonie, trouve de son côté dans le Lapita la trace de ses propres origines, dans le cadre de l'extension régionale de « l'ensemble culturel Lapita » il y a trois mille ans (Kirch, 1997). Ceci permet à ce groupe marginalisé, arrivé au cours du dernier demi-siècle dans l'archipel et qui cherche sa place dans le pays en formation, de rappeler qu'à l'origine du peuplement, toutes les populations de la région avaient une culture commune, qu'elles ne formaient probablement

7. Une analyse spécifique des communautés asiatiques, principalement originaires de Java et de l'ancienne Indochine, mériterait certainement d'être présentée de façon autonome. Malheureusement, aucune réelle étude n'a été conduite sur les perceptions historiques dans ce groupe, qui a tenté au cours des deux dernières générations de partiellement se fondre dans l'ensemble caldoche dominant et qui reste très discret sur ses blessures de l'histoire.

qu'un groupe ethnique et que les liens étaient donc ceux de « cousins »<sup>8</sup>.

*« Sociétés préhistoriques froides » du temps du rêve contre « sociétés dynamiques » des archéologues*

Jusqu'à la dernière décennie, la majorité des programmes archéologiques en Nouvelle-Calédonie était axée sur le Lapita et la construction d'une chronologie céramique (Frimigacci et Maître, 1981 ; Galipaud, 1992 ; Sand, 1994). Lors de la création du département local d'Archéologie, un des objectifs était de débiter l'étude d'autres types de vestiges anciens, en particulier liés aux sociétés kanak, afin de tenter d'en reconstituer les racines. Les sociétés traditionnelles mélanésiennes ont durant longtemps été imaginées comme ayant eu un fonctionnement stable et immobile (Guiart, 1992), que l'on pourrait stigmatiser sous le terme, emprunté au cadre aborigène, de « temps du rêve » (David, 2002). Cette vision synchronique a été popularisée par certains écrits pour les sociétés kanak et appropriée dans une vision d'un « âge d'or » ancien par les Kanaks eux-mêmes à partir des années 1970, ce qui aboutit à une reconstitution de sociétés préhistoriques « froides », sans changements, soudainement bouleversées par l'arrivée des Européens (Doumenge 1994 ; Bensa, 1990).

Cette vision synchronique de la préhistoire a été fortement critiquée durant les deux dernières décennies à la suite de différentes recherches archéologiques dans le Pacifique (Kirch, 2000) et, en particulier, en Nouvelle-Calédonie (Sand, 1995b, 2000a ; Sand *et al.*, 2000). Une analyse plus diachronique des derniers trois mille ans a montré, pour la Nouvelle-Calédonie, que les phénomènes naturels d'augmentation de la population, la diversité des environnements naturels occupés et les évolutions dans les réseaux d'influences régionales avaient entraîné, au cours du temps, des adaptations et des transformations dans l'organisation des sociétés fondatrices. Ainsi, les structures monumentales datées d'environ deux cent cinquante ans après Jésus-Christ, découvertes à Maré, avec des murs de fortification en gros appareil mégalithique mesurant quatre mètres de haut sur plus de dix mètres de large, sont les

témoins de l'existence à cette époque de leaders politiques puissants, capables d'assembler une force de travail considérable (Sand, 1996a). Ce type d'institution politique n'est pas comparable directement aux organisations semi-égalitaires kanak décrites par certains ethnologues (Guiart, 1992), mais bien plus à des divisions se rapprochant d'un type hiérarchique (voir Kirch, 1984 pour une analyse). Ceci démontre qu'il a existé au cours de la chronologie préhistorique des systèmes variables de fonctionnement politique, et que les organisations « traditionnelles » kanak, elles-mêmes diverses suivant les régions de l'archipel et ne pouvant se réduire à un modèle unique, ont émergé d'un ensemble long et complexe d'expériences (Sand *et al.*, 1998).

Sans surprise, les recherches archéologiques ont montré, sur les presque trois mille ans de la chronologie, des évolutions dans les typologies céramiques et lithiques (Frimigacci et Maître, 1981 ; Galipaud, 1992 ; Sand, 1995b). Mais, de façon plus significative, les études récentes sur l'organisation de l'espace et les ensembles horticoles anciens ont montré une évolution majeure, débutée à partir de la fin du premier millénaire après Jésus-Christ (Sand, 1996b). Profondément transformé par la présence de l'homme et l'utilisation intensive du feu pour la préparation des champs dans le cadre d'une technique horticole simple sur brûlis, l'environnement naturel s'était progressivement appauvri au cours des deux premiers millénaires de peuplement (Sand *et al.*, 2003a), avec la disparition d'une partie de la faune (Balouet et Olson, 1989) et de la flore endémiques. C'est dans ce contexte écologique dégradé que sont apparus – d'après les données archéologiques – les premiers signes de nouveaux types de structures horticoles, correspondant à l'édification d'ensembles de terrasses limitant l'érosion des sols, ainsi que l'édification de billons dans les vallées pour les cultures sèches (Sand *et al.*, 2000). Le développement de ces formes plus intensifiées d'horticulture, nécessitant un plus long temps de travail et une attention plus soutenue au maintien des champs, entraîna une sédentarisation massive des groupes sur un terroir spécifique. Sur la Grande Terre calédonienne, le développement de ces structures

8. Bien entendu, souligner ces liens anciens n'empêche ni les tensions actuelles entre les Wallisiens et les autres communautés du pays, ni les refus mutuels entre Kanaks et Wallisiens de reconnaître un quelconque lien historique ancestral avec « l'autre ».



horticoles intensives a atteint une extension sans parallèles dans le reste de la Mélanésie (Barrau, 1956 ; Sand, 1999), avec la construction d'ensembles de terrasses de tarodières couvrant des collines entières, ainsi que parfois l'aménagement total de certaines portions de vallées alluviales par des ensembles de billons surélevés. Des milliers de hameaux occupés de façon permanente (Roux, 1990), caractérisés par des successions de tertres de cases surélevés, furent édifiés progressivement autour des sites horticoles (Sand, 1997c). Chronologiquement, c'est seulement à partir de ce moment-là, environ un millénaire avant le premier contact avec les Européens, que se sont mis en place les caractéristiques de « l'ensemble culturel traditionnel kanak ».

Cette nouvelle analyse des dynamiques de la chronologie préhistorique, proposée par les études archéologiques, contredit l'image stéréotypée d'une société préhistorique stable et incapable de changements. De façon évidente, la majorité des Kanaks ne se reconnaît pas dans cette image dynamique de la période de pré-contact proposée par l'archéologie au cours de la dernière décennie (Sand *et al.*, sous presse), si éloignée en particulier de ce qui a été écrit sur leur propre passé. Mais certains commencent à percevoir tout l'intérêt de cette histoire évolutive : celle-ci n'a pas été « froide », donc « immobile » (Sahlins, 1985), mais a été au contraire évolutive, comme dans le reste du monde. Ils ne sont donc pas différents des autres populations agricoles de la planète, aussi bien dans le passé lointain qu'aujourd'hui (voir Leblic, 1993, pour des cas contemporains).

Le même type de démarche peut être identifié dans la population caldoche. Durant des générations passées, les indigènes ont été décrits comme des « primitifs sauvages » (Lambert, 1900), poussés vers la « civilisation » grâce à la colonisation française et aux religions chrétiennes. Et aujourd'hui apparaît une chronologie pré-européenne avec des évolutions, des transformations et des processus d'intensification, avec différentes expérimentations de systèmes politiques et d'organisations socioculturelles au cours des siècles. Loin du modèle simpliste de « remplacements ethniques » (Avias, 1950, 1953) expliquant les changements typologiques, l'archéologie propose une image complexe et dynamique de la préhistoire, aussi riche et variée que celle identifiée ailleurs dans le Pacifique, dans une démarche d'analyse culture-historique, favo-

risant une reconstitution évolutionniste du passé (Kirch, 2000 ; Rainbird, 1995 ; Spriggs, 1997).

*« Les chefs étrangers », les premiers contacts européens et l'utilisation des traditions orales océaniques*

L'étendue géographique de la Nouvelle-Calédonie, la diversité des milieux naturels ainsi que la profusion de spécificités culturelles locales laissent à penser qu'il n'a jamais existé, durant la chronologie préhistorique, un pouvoir politique central contrôlant l'ensemble de l'archipel. Différentes « grandes chefferies » locales coexistaient, utilisant des limites naturelles comme frontières mouvantes. Les sociétés kanak, comme la majorité des sociétés océaniques, peuvent grossièrement être divisées entre les « propriétaires terriens », descendants des plus anciens occupants connus d'un lieu, et les chefs « étrangers », les derniers arrivés (Bensa, 2000 : 10 pour une discussion du terme ; Naepels, 1998), qui ont souvent reçu la position politique apparente la plus élevée dans l'organisation sociale, mais qui ne contrôlent pas la terre et ont donc un accès limité aux magies liées aux ancêtres (Bensa et Rivierre, 1982 ; Godin, 1990 ; Guiart, 1992 ; Leblic, 2002).

De nombreuses traditions orales montrent que cette présentation consensuelle de l'organisation des chefferies, avec le pouvoir donné au dernier arrivant, est bien souvent une métaphore pour masquer l'accaparement par des « étrangers » du pouvoir par la force ou la guerre. Différents exemples de guerres dévastatrices pour le contrôle du pouvoir sont présentés dans les traditions orales (Dubois, 1976 ; Crocombe et Crocombe, 1972), soulignant combien les sociétés anciennes pouvaient être instables. Un groupe, connu collectivement sous le nom de Xetiwaan et dit originaire de l'île d'Anatom au sud du Vanuatu (Guiart, 1963), semble avoir ainsi tenté au cours du XVI<sup>e</sup> siècle de prendre sans succès le pouvoir sur Lifou aux îles Loyauté, avant d'étendre son contrôle politique sur certaines chefferies de Maré, à l'île des Pins et en différents points de la Grande Terre. Des exemples d'installation de Polynésiens sont également attestés par les traditions orales et corroborés par l'archéologie (Sand, 1995b). L'exemple le mieux documenté, avec un arrière-plan généalogique et des confirmations extérieures, est l'arrivée à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle d'un groupe originaire de Wallis à

Iaai-Ouvéa (Guiart, 1963). L'installation de ces Polynésiens, probablement après l'arrivée d'autres pirogues de Samoa et Tonga, entraîna le maintien de la seule langue polynésienne de Nouvelle-Calédonie, le changement de nom de l'île d'Iaai en Ouvéa – qui est le nom polynésien de Wallis – et l'installation au sud de l'île d'une « chefferie » issue d'un clan polynésien (Carson, 2002). En toute logique, ces successions plus ou moins pacifiques des chefferies entraînèrent régulièrement des adaptations locales des systèmes d'organisation. Ainsi, il est illusoire de tenter de définir une « vraie société traditionnelle kanak »<sup>9</sup>.

Les travaux archéologiques réalisés au cours de la dernière décennie ont permis d'identifier – sur une période de plus de soixante-quinze ans entre le premier contact en 1774 et la prise de possession française en 1853 – un autre facteur majeur d'évolutions culturelles et politiques. L'exceptionnelle intensification de l'espace géographique de l'archipel au cours du dernier millénaire avant le premier contact européen, qu'il s'agisse du nombre des anciens villages, des ensembles horticoles ou des constructions monumentales, remet en cause l'estimation historique d'environ cinquante mille Kanaks (Kasarhérou, 1992) supposés avoir vécu sur la Grande Terre à l'arrivée de James Cook. En tentant des évaluations locales à partir d'inventaires archéologiques préliminaires, il apparaît que cette estimation est très loin des densités probablement atteintes (Sand *et al.*, 2000). Dans d'autres archipels océaniques où ont été étudiées, de façon détaillée, les chutes démographiques à la suite de l'introduction de nouvelles maladies contre lesquelles les populations océaniques n'étaient pas immunisées, des estimations allant de 70 à plus de 95 % de disparition sont calculées sur un siècle et demi (Spriggs, 1981 ; Rallu, 1990 ; Stannard, 1989). Si les mêmes taux sont acceptés pour la Nouvelle-Calédonie, comme semblent le suggérer les données archéologiques (Sand, 1995b ; Sand *et al.*, 2000), la première période de contacts sporadiques avec les Européens a été un temps de bouleversements politiques et sociaux immenses. L'introduction de maladies comme la grippe, la tuberculose et la rougeole par exemple entraîna des cycles d'épidémies répé-

tés, avec des chutes plus ou moins rapides de populations, transformant nécessairement la donne politique. Le développement des guerres, du cannibalisme et des cycles de famines provoqua des crises dans les chefferies, l'effondrement des organisations sociales complexes nécessaires au fonctionnement des ensembles horticoles intensifiés (Sand, 2000a), et donc une transformation profonde des sociétés traditionnelles kanak du « pré-contact », pendant les décennies précédant la prise de possession française. Ainsi, une partie de ce que présentent les traditions orales (Guiart, 1992) n'est pas le fonctionnement kanak « pré-historique », mais celui des sociétés « pré-coloniales », ayant eu à subir toutes les conséquences de l'introduction des nouvelles maladies (voir Bensa, 2000, pour un exemple). Ce que les ethnologues ont été capables de reconstituer, à travers les traditions orales des vieux Kanaks au XX<sup>e</sup> siècle, n'est donc pas une société pré-européenne originelle, mais principalement des organisations déjà altérées depuis 1774.

Cette reconstitution nouvelle de la préhistoire récente, issue des recherches archéologiques de la dernière décennie, permet de penser qu'il existait un ensemble de systèmes politiques et sociaux bien plus complexes avant le premier contact européen que ce qui avait été imaginé jusqu'à présent, systèmes ne pouvant pas être identifiés uniquement à travers les traditions orales contemporaines. Ceci influence directement la façon dont les Kanaks commencent à percevoir leur passé récent. D'une société ancienne idéalisée afin de correspondre aux revendications politiques des dernières décennies (Tjibaou, 1976 ; Graille, 1999), une partie de la population kanak commence à évoluer doucement vers une perception plus nuancée de ses traditions orales et du fonctionnement des chefferies. L'intégration plus ou moins pacifique des nouveaux arrivants durant les derniers siècles est vue comme un signe des capacités passées à faire face efficacement à des situations sociales et politiques nouvelles. Les Kanaks savent que toutes les chefferies contemporaines sont d'origine « étrangère » (Guiart, 1992), mais ceci n'empêche pas chaque « propriétaire foncier » de continuer à accepter le principe de fonctionnement de sa chefferie.

9. Confrontée à la multiplicité des variantes, toute démarche visant à définir un cadre figé à cette « tradition » uniquement à partir d'une analyse de type scientifique du passé, apparaît ainsi vouée à l'échec. La création d'un cadre structuré, dans une démarche contemporaine « d'invention de tradition » (Hobsbawm et Ranger, 1983) dans une optique politique, répond à des objectifs différents de ceux de la recherche scientifique.

La position des Caldoches sur cette période devient également plus nuancée. La prise de conscience que les premiers contacts avec les navigateurs européens ne se résument pas simplement à l'arrivée de nouveaux bateaux sur le rivage, mais qu'ils ont eu des effets indirects dévastateurs et que le développement d'un certain nombre de traits culturels perçus comme « primitifs » – tels que les chefferies éclatées, le cannibalisme ou les guerres endémiques – sont en partie liés à la rencontre avec les Européens et à la propagation des épidémies, incite une partie des Caldoches à reconsidérer l'histoire de la découverte.

Le troisième groupe culturel calédonien, formé des Wallisiens et Futuniens, trouve aussi dans cette approche des données orales matières à discussion. Se souvenant des liens ancestraux avec certains groupes kanak, des Wallisiens ont entamé une démarche coutumière océanienne, sollicitant par là le droit d'être accueillis sur la terre kanak. Un parti politique wallisien a rejoint le FLNKS, avec l'objectif affiché de participer activement à la création d'une nation océanienne.

*La colonisation française, le bagne, les spoliations foncières et leurs conséquences*

La France a pris possession de la Nouvelle-Calédonie en 1853, tout d'abord pour occuper le dernier grand archipel mélanésien avant les Britanniques, mais également pour créer aux antipodes une colonie pénitentiaire, l'expérience guyanaise étant dès le départ une catastrophe humaine (Barbançon, 1990, 2003). La distance de l'Europe différa la décision d'effectivement construire le bagne et ce n'est qu'en 1864, après l'échec d'une première expérience de colonisation libre, qu'arrivèrent les premiers bagnards. Pendant son demi-siècle de fonctionnement, le bagne vit débarquer plus de trente mille prisonniers français, mais aussi italiens, espagnols et nord-africains (Barbançon, 1994). La majorité de ces bagnards resta dans la colonie, souvent plus par obligation que par choix. L'idée du gouvernement français était de copier l'exemple australien, en donnant et/ou vendant des lopins de terre aux bagnards à la fin de leur période d'emprisonnement, afin de créer une colonie de peuplement européen (Merle, 1995).

Les Kanaks furent impliqués de deux façons contradictoires dans la période de l'administra-

tion pénitentiaire (Mollier, 1994). Ils furent tout d'abord utilisés comme gardiens dès le tout début de la construction des camps : connaissant le terrain bien mieux que les militaires français, ils étaient tout désignés pour retrouver les évadés. Guerriers robustes, ils furent aussi gardiens à l'intérieur des camps. Il n'est ainsi pas étonnant de constater que des Kanaks apparaissent sur la majorité des photos du bagne prises durant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais l'administration française avait besoin de terres pour installer ses colons. De façon dramatique, les spoliations des terres kanak intervinrent après trois générations de guerres intestines et de tensions politiques entre groupes autochtones, à la suite principalement de la prolifération des épidémies. Les Français, numériquement bien moins nombreux malgré les chutes démographiques kanak, surent – en parallèle à leur puissance de feu – utiliser ces tensions entre les groupes pour faire aboutir leurs projets, s'accordant les bonnes grâces de certains et en combattant d'autres. L'occupation progressive des terres par les fermiers européens et la destruction des cultures par le bétail errant entraînèrent des périodes de guerres ouvertes, violemment réprimées par les forces militaires (Saussol, 1979). Les groupes kanak, dont le nombre continuait à diminuer, furent progressivement regroupés dans des réserves, souvent dans les zones les moins fertiles.

L'administration coloniale locale réalisa alors progressivement que les terres étaient bien moins productives qu'escompté et que différentes calamités naturelles – allant des sauterelles aux cyclones – pouvaient détruire en quelques heures la production d'une année (Merle, 1995 ; Terrier, 2000). Afin d'assurer un minimum de communication, les bagnards furent utilisés à la construction de routes coloniales. L'exceptionnelle richesse minière de la Grande Terre entraîna un certain nombre de rush sur le nickel, l'or et le chrome, avec la mise en place de « contrats de chair humaine » par l'administration pénitentiaire, des bagnards étant mis à disposition de certains riches mineurs (De Deckker, 1994). Au début du XX<sup>e</sup> siècle, à la fermeture du bagne, l'inefficacité relative du travail obligatoire réclamé aux Kanaks et la nécessité de main-d'œuvre aboutirent à l'arrivée de nouvelles familles étrangères, principalement de Java (Muljono-Larue et Larue, 1994) et d'Indochine (Van Mai, 1994).

La situation de la Nouvelle-Calédonie à l'orée de la Première Guerre mondiale, qui marque le début de la période « post-bagne », était donc peu brillante. La majorité des fermiers issus de la colonisation pénale était pauvre (Douyère, 1994 ; Terrier 2000) ; les Kanaks étaient parqués dans des réserves ; les familles asiatiques étaient utilisées dans des conditions proches de l'esclavage sur les mines ; le pouvoir politique était contrôlé par un petit groupe local ; et, loin de Paris, l'archipel perdait de son intérêt (Brou, 1973). Une société particulièrement compartimentée était en place : les descendants de bagnards ne pouvaient souvent pas se marier dans des familles aisées de colons libres, le racisme au sein de la communauté européenne et entre communautés étant fort. Les Kanaks étaient perçus comme les anciens gardiens impitoyables ou les féroces guerriers des révoltes. À lire les journaux de l'époque, la société était réellement violente et dure, dans les relations entre les gens, sur les mines, dans la vie quotidienne, dès que votre origine n'était pas « présentable ». Dans cet édifice colonial rude, les familles européennes pauvres, isolées et comme abandonnées en brousse, développèrent des liens bien plus réguliers avec leurs voisins kanak qu'avec les quelques riches fermiers ou la bourgeoisie de Nouméa. Les enfants des deux groupes ethniques étaient souvent élevés ensemble, des petits Européens apprenaient la langue locale et la seule chose qui stoppa la pérennisation d'un pidgin fut la volonté parisienne d'enseigner uniquement le français, avec des maîtresses de l'école de Jules Ferry expliquant à ces broussards que :

« Décembre est le mois de la neige et juillet celui du soleil ! [...] dans la douceur d'un été blond et blé. » (Mariotti, 1942, rééd. 1996)

De leur côté, des anciens bagnards qui n'avaient pas réussi leur intégration sur les concessions, abandonnés à leur sort, trouvèrent refuge dans les réserves kanak, s'installant avec des femmes de l'endroit et donnant naissance à des métis intégrés à la tribu. Une partie des travailleurs asiatiques choisit à la fin de leur contrat de rester en Nouvelle-Calédonie, préférant construire une nouvelle vie dans l'archipel plutôt que de regagner leur pays (De Deckker, 1994). L'intégration des Kanaks et des Asiatiques comme citoyens français après la Seconde Guerre mondiale signait l'aube d'un avenir plus démocratique (Kurtovitch, 1997), mais plaça

l'archipel face à un nouveau besoin en main-d'œuvre. Ceci entraîna l'arrivée en Nouvelle-Calédonie de multiples familles originaires de Wallis-et-Futuna, dont les descendants forment aujourd'hui le troisième groupe ethnique de l'archipel.

Durant trois générations, l'histoire du bagne calédonien a été occultée, comme l'ont été les procédés d'embauche et de vie des travailleurs asiatiques importés dans l'archipel, au profit d'une hagiographie de la colonisation. Ceci a abouti à un pays sans histoire ou, pour reprendre une formule aujourd'hui passée dans le langage courant, un « pays du non-dit » (Barbançon, 1992). Bien que probablement 80 % des Caldoches et une partie des Kanaks aient un ancêtre bagnard (les « libérés » des traditions kanak), jusqu'aux années 1970, cette partie de l'histoire coloniale n'était même pas évoquée dans les textes publics. La volonté farouche était d'oublier cette période de douleurs qui représentait un tel poids aussi bien pour les descendants des bagnards que pour les autres communautés. La nouvelle analyse qui émerge des études historiques et archéologiques est que la période du bagne est le nœud central dont sont issus les problèmes contemporains de la société calédonienne : problèmes des droits à la terre, problèmes de la violence au sein de chaque communauté et entre communautés, problèmes de relations culturelles. Certains Kanaks réalisent progressivement l'importance de l'impact qu'ont eu les vieux bagnards réfugiés dans les tribus sur leur société, aussi bien en termes social que biologique, bien que cette histoire n'ait pas encore été écrite et ne soit connue que par les données orales. En même temps, il apparaît aujourd'hui comme paradoxal que le regroupement colonial en réserves indigènes ait sauvé la société autochtone d'une destruction structurelle annoncée. De son côté, une partie de la jeune génération caldoche accepte – et même revendique aujourd'hui – ses origines liées au bagne (Barbançon, 1995) et la part de métissage qui a été gardée secrète pendant les générations passées (Collectif, 1994). Après avoir été systématiquement voués à la destruction, les vestiges mobiliers et immobiliers anciens sont aujourd'hui progressivement classés et protégés par un arsenal de textes législatifs. Ceci a été tout d'abord initié par des associations, avant d'être repris par les autorités publiques au cours des dix dernières années. Les communautés japonaise, vietnamienne et

indonésienne ont, pendant cette même période, chacune commémoré le centenaire de leur arrivée dans l'archipel, ouvrant timidement les archives et réclamant pour la première fois une reconnaissance officielle de leur existence dans le pays (Muljono-Larue et Larue, 1994 ; Palombo, 2002).

Et, par-dessus tout, les travaux de recherche historique démontrent sans ambiguïtés que les cent premières années de colonisation française ont été marquées par de profondes souffrances, pas seulement pour le peuple autochtone, mais pour chaque communauté installée en Nouvelle-Calédonie. Comparé aux sévices, brimades et mauvais traitements qu'ils infligeaient à certains bagnards et aux travailleurs asiatiques, l'administration coloniale et une partie des colons ont souvent traité les « groupes indigènes » de façon plus digne<sup>10</sup>. Les Caldoches acceptent aujourd'hui plus ouvertement de reconnaître que leurs ancêtres ont été placés sur des terres prises par la force aux propriétaires autochtones, entraînant des revendications de la part des descendants contemporains. Ces revendications ont abouti à l'état de guerre civile au milieu des années 1980, avec le départ de la majorité des Caldoches de la côte est de la Grande Terre. Une bonne part des terres revendiquées a été rendue et des programmes de rétrocession se poursuivent depuis vingt ans. Cette nouvelle donne sur le foncier, obtenue grâce à une lutte politique, confronte aujourd'hui les clans kanak à eux-mêmes. De multiples « propriétaires traditionnels » s'affrontent à travers des revendications sur des terres rendues, se terminant parfois par des coups de feu, des « emboucanements » ou des expulsions de familles. Les Kanaks réalisent que ces revendications passent progressivement d'une confrontation inter-ethnique – entre Noirs et Blancs – à une opposition à l'intérieur de la communauté. Certains Caldoches, de leur côté, prennent conscience que la terre peut être rendue, sans que la possibilité de l'utiliser pour des besoins économiques ne soit perdue et que de nouvelles formes de relations au sol – passant par une

acceptation de l'histoire – peuvent être imaginées avec les Kanaks (Leblic, 1993).

### **Analyse partielle d'un phénomène général de recomposition culturelle**

Plus de quinze ans de stabilité politique et de développement économique pacifique depuis 1988 ont donné le temps à certains membres des groupes opposés de réaliser qu'ils ont plus d'histoires et d'origines à partager en commun qu'ils l'avaient cru. L'accord de Nouméa signé en 1998 a abouti à la création d'un « pays » dans l'État français. Ce compromis politique unique est clairement le résultat de l'histoire complexe de la Nouvelle-Calédonie, avant aussi bien qu'après l'arrivée des Européens. Alors, comment écrire pour le futur une histoire qui prenne en compte les diversités culturelles, ethniques et originelles, tout en créant une unicité, mais sans trahir les fondements historiques<sup>11</sup> ? Dans cette période de profondes évolutions des mentalités dans chaque communauté de l'archipel, comment faire progresser la réflexion collective sans que cette histoire « partagée » n'apparaisse comme un danger ? Enfin, dans ce pays où tout est associé au lien à la terre, comment dépassionner l'histoire ?

### *Histoires diverses pour destin commun ?*

Chacune de ces questions demande des approches différentes. Une première expérience consensuelle dans le partage d'une histoire locale a été tentée il y a dix ans, pour la rédaction d'un manuel d'histoire calédonienne destiné à l'enseignement primaire. Autour de la table se sont retrouvés des représentants de chaque communauté et tous les chapitres ont été corrigés en commun (Collectif, 1992 ; voir Dahlem, 1997 pour une critique). Mais en dix ans, beaucoup de choses ont déjà changé (Dahlem, 2002). La société kanak est aux portes d'une évolution profonde, avec l'émergence d'une nouvelle génération de jeunes

10. Cette remarque ne nie en rien les souffrances que le fait colonial a imposées aux Kanaks durant cette période. Elle souhaite seulement replacer cette page de l'histoire collective de tous les groupes culturels calédoniens dans le contexte d'une société coloniale répressive.

11. Malgré les évolutions institutionnelles récentes, le sens à donner à l'histoire calédonienne demeure une question ouverte, suivant que l'on se place dans une perspective de lutte d'émancipation, de continuum historique ou de valorisation des apports de la colonisation. Les visions de l'histoire issues de ces perspectives contentent les aspirations divergentes propres à chaque école de pensée, les conclusions contradictoires peuvent être débattues, mais aucune ne semble en mesure de satisfaire à elle seule toutes les sensibilités (cf. troisième partie de cet article, pp. 17 *sqq.*).

Mélanésien bien conscients des attraits de la modernité, poussés en particulier par le phénomène d'émancipation des femmes (*Mwà Vée*, 2003). Parallèlement à une augmentation majeure de la scolarité, la société kanak a fait face au cours de la dernière génération à son plus grand exode rural, pas uniquement motivé par des considérations économiques, mais aussi par choix volontaire ou encore par crise interne. Aujourd'hui qu'une part des terres a été rendue et devient un cadre de développement économique pour les politiciens kanak arrivés aux responsabilités, la société kanak – placée théoriquement « au centre du dispositif » politique par l'accord de Nouméa – se sait aux portes de profondes évolutions nécessitant une redéfinition du concept d'histoire. Toute une partie de la nouvelle génération s'insère dans la société mondialisée, rendant moins tangible certains fondements culturels du passé. Dans ce cadre, la redéfinition d'une « histoire kanak » de type diachronique s'avère épineuse, car toute tentative interne pour hiérarchiser l'histoire – en positionnant la chronologie d'arrivée des plus anciens clans, les derniers arrivants, les alliances pré-coloniales et les compromis ambigus lors de la colonisation – entraîne nécessairement la remontée de « vieilles histoires » qui déstabilisent la communauté. De plus :

« toute la question est de savoir si le positionnement qui est formulé par l'individu, le clan ou la tribu correspond bien à une réalité antérieure, s'il ne s'agit pas d'une construction nouvelle circonstancielle qui repose partiellement sur des parcelles de légitimité, ou encore s'il ne s'agit pas d'une extrapolation de principes anciens sur des questions nouvelles comme les projets économiques qui surgissent aujourd'hui. » (Mapou, 2003 : 6)

Ce n'est donc pas un hasard si l'histoire kanak n'a pas trouvé sa place dans une structure à philosophie « post-moderne », comme le centre culturel Tjibaou par exemple (Déplanque, 2002). Le sujet est pourtant au cœur des discussions entre Kanaks, car tout projet de

développement économique, grand (les mines) ou petit (plantation de produits vivriers pour la vente), dépend des réponses apportées par les chefferies et les familles sur la manière d'utiliser la terre<sup>12</sup>. Les tensions qui entourent la question sont réelles et amplifient dans certaines aires l'exode vers Nouméa.

### *La complexité contemporaine des comportements culturels*

D'une façon plus large, la valorisation du patrimoine kanak ancien et la mise en place des moyens juridiques afin de protéger ce patrimoine se sont avérées plus complexes à gérer que prévu. Au cours des années 1990, aucune tentative pour protéger ou classer des sites « pré-coloniaux » n'a été apparente dans les deux provinces administrées par les Kanaks, les seuls sites classés « monument historique » ayant été des édifices religieux et des monuments coloniaux<sup>13</sup>. Comme dans toute société, seule une partie de la population kanak porte un intérêt à la valorisation de la « culture » en tant que pivot central du système de développement. La valorisation de la culture autochtone a été le premier pas d'une revendication politique (Tjibaou et Missotte, 1976 ; Graille 1999). Mais aujourd'hui que deux des trois provinces sont contrôlées par des élus kanak, les responsables ont à faire la part entre la valorisation culturelle et un développement économique jugé indispensable, quitte à favoriser le second au détriment du premier, autorisant par exemple la destruction de sites traditionnels ou archéologiques lors de la réalisation d'opérations de développement.

De son côté, la perception caldoche sur l'histoire passée s'est également profondément complexifiée au cours des deux dernières décennies. Les Caldoches ont été directement poussés par la revendication kanak des années 1970-1980 à s'approprier leur véritable histoire, afin en particulier de définir quelle place ils peuvent espérer dans l'avenir du pays<sup>14</sup>. Au

12. La crise, qui a secoué les institutions de la région de Voh-Koné-Pouembout au cours des dernières années sur le choix d'emplacement de la future « usine du Nord » et du barrage hydroélectrique, est l'exemple le plus récent d'une série de désaccords de fond sur le développement, qui divise en particulier les générations (Horowitz, 2002 et dans ce numéro). Il est à noter que la question a été réglée en déplaçant ces aménagements sur des propriétés caldoches.

13. La province Nord a récemment redéfini ses textes sur la protection du patrimoine, afin d'y intégrer de façon explicite les sites tangibles et intangibles kanak.

14. Il n'est pas dans l'idée ici de considérer que cette prise de conscience a été générale dans la communauté caldoche, loin de là. Mais la multiplication des associations culturelles revendiquant une légitimité au pays est symptomatique d'un renouvellement des analyses sur le thème de l'histoire au sens large, bien que de nombreux blocages soient toujours présents.

cours de la dernière décennie, un nombre proportionnellement important de thèses a été soutenu en histoire par des universitaires locaux, brossant un premier regard relativement complet sur l'ensemble de la chronologie coloniale (pour un survol, voir Angleviel, 2002). De façon évidente, une partie des Caldoches est aujourd'hui plus préparée à faire une analyse lucide de l'histoire passée que les Kanaks, qui considèrent globalement que l'étude approfondie du passé est dangereuse pour l'unité du « peuple » (Graille, 1999). À tort ou à raison, les Caldoches restent en grande partie dans une vision positive de la colonisation : ainsi, tout en acceptant de plus en plus le fait que l'installation européenne a été un poids pour les groupes autochtones, ils ont par exemple le sentiment profond que la tradition européenne de collecte et de conservation d'objets kanak anciens – achetés, offerts ou volés –, qui se sont retrouvés dans les musées ou les collections privées, a sauvé de la destruction des témoins matériels qui auraient disparu dans le cadre traditionnel. La fierté contemporaine des nouvelles générations kanak pour ces objets exposés dans les musées du monde – qu'il s'agisse des flèches faïtières, des chambranles ou des haches cérémonielles – est perçue par les Caldoches comme un résultat direct de l'attention portée par certains de leurs propres ancêtres à ces objets. De façon de plus en plus marquée, certains Caldoches revendiquent l'art kanak comme faisant également partie de leur propre héritage culturel, et portent une attention évidente aux objets kanak transmis dans les familles. En conséquence, jusqu'à récemment, plus de Caldoches que de Kanaks conservaient chez eux des vestiges archéologiques. Cette conservation n'est pas liée à un intérêt pour la préhistoire ou à la valeur monétaire, mais parce que ces objets sont de Nouvelle-Calédonie, de « chez eux ». L'évolution nouvelle est l'intérêt kanak pour les objets archéologiques, qui se fait aujourd'hui jour de façon de plus en plus affirmée.

### *Quels types de liens à la terre ?*

Le lien à la terre, sujet de la troisième question de cette partie, est devenu mouvant dans chaque communauté. Les premières générations de Caldoches ont eu une relation généralement détachée par rapport à l'espace rural. L'installation de leurs ancêtres sur la terre calé-

donienne s'était souvent faite à travers le bagne, les anciens condamnés étant placés sur concession qu'ils avaient parfois à payer. Forcées de travailler une terre d'exil pour rembourser l'administration pénitentiaire, de nombreuses familles percevaient leur propriété comme un symbole de souffrance, exigeant un travail dur pour un retour souvent misérable. Dans bien des cas, les petits colons libres – attirés par des campagnes de presse française vantant les attraits d'une colonie riche où la fortune était facile – ne furent pas mieux lotis (Merle, 1995). Dans un contexte d'échec économique et souvent humain, renforcé par les pratiques des grandes maisons de commerce, une bonne partie des descendants de bagnards et des petits colons vendait dès que possible leur parcelle et venaient s'installer à Nouméa ou dans des villages de brousse. Cette situation a transformé pendant longtemps la Grande Terre en un énorme réservoir à propriétés, avec la possibilité d'acheter des centaines d'hectares pour peu qu'ils se situent loin de la ville. Pour dire les choses de façon directe, durant les premières générations, toute une partie des Caldoches n'avait pas un attachement réel à cette terre.

Les choses ont profondément changé à la suite des revendications de terres kanak à partir des années 1970. Devant abandonner certains de leurs anciens terroirs au cours des « événements », une bonne partie des Caldoches réagit par un réflexe communautaire et identitaire, considérant en particulier que chaque restitution de foncier aux tribus signifiait la disparition d'une parcelle de leur passé. En une génération, la communauté caldoche a pris conscience que sa légitimité était liée au foncier calédonien et que la perte de ce foncier la priverait de ses seules racines. Des exemples de rachat d'anciennes propriétés familiales par des descendants peuvent être donnés, en parallèle à une multiplication des investissements sur des terrains en brousse. Un nouveau lien caldoche au terroir s'est construit sur la revendication kanak, aboutissant dans certains cas à un retour à un avenir agricole chez certains jeunes. Ainsi, les Caldoches, dont toute une partie des ancêtres avait paradoxalement tenté de fuir les concessions sur lesquelles les avait mis la colonisation, expriment aujourd'hui un besoin évident de « retour au terroir », base de leurs racines au pays.

Le sens commun se plaît à opposer les Caldoches, souvent caricaturés sans nuances en

spéculateurs du foncier, et les Kanaks, présentés comme tous profondément attachés à leur terroir par des liens historiques et sacrés (Guiart, 1983). Le discours kanak face à l'extérieur (Graille, 1999) identifie aujourd'hui ce lien à la terre comme la base fondamentale de la société autochtone (cf. le préambule de l'accord de Nouméa). Pourtant, l'exode rural kanak et toute une série d'autres comportements (tels que la multiplication des feux de brousse) indiquent la tendance d'une partie de la jeune génération à délaisser le terroir et les symboles qui y sont liés. La difficulté de vie sur une base agricole, sur une Grande Terre aux vieux sols géologiques, pousse aujourd'hui certains jeunes à quitter les zones rurales pour s'installer en ville. La restitution des terres n'a ainsi pas entraîné la réapparition des ensembles horticoles intensifiés du passé, en particulier la remise en eau des anciennes tarodières. Au contraire, un des produits couramment cultivés aujourd'hui est le manioc, d'origine étrangère et sans cadre symbolique autochtone. De même, les familles ont, au cours de la dernière décennie, logiquement étendu leurs revendications foncières aux terrains miniers surplombant les tribus, utilisés de façon très marginale dans le système « traditionnel » mais porteurs aujourd'hui d'un fort potentiel économique.

La perception du sens du terroir ancestral chez une partie de la population kanak est en cours d'évolution, dans un mouvement de détachement qui comporte des parallèles frappants avec celui vécu par une partie de la communauté caldoche au cours des premières générations de la colonisation. Progressivement perçu comme un bien avant tout économique, le sol glisse doucement vers une « valeur marchande » chez certains Kanaks :

« l'aspect financier commence un peu à dominer l'aspect culturel de la terre. » (Goromido, 2003 : 48)

Chacune des autres communautés a une histoire spécifique avec le foncier calédonien. Si les descendants d'immigrants asiatiques peuvent se retrouver dans le schéma caldoche, il

en va bien différemment des Wallisiens et Futuniens. Cette communauté, partagée entre le lien familial, coutumier et culturel à ses terres polynésiennes et son enracinement historique récent à la Grande Terre calédonienne, cherche sa place dans un pays où elle n'a pas encore réellement fait de racines foncières<sup>15</sup>. Seul le futur dira comment chaque communauté de Nouvelle-Calédonie résoudra finalement son lien à la terre dans le cadre contemporain, sur une planète où le nouveau millénaire sera celui d'une expansion démographique et où les terres accessibles seront un luxe. Si une seule chose lie aujourd'hui les Calédoniens par-dessus toutes leurs différences, c'est certainement ce lien à la terre<sup>16</sup>. La prise en compte apaisée d'une histoire multiple, mais partagée, apparaît comme une des clefs d'un accord sur le foncier, après des générations de conflits se traduisant encore aujourd'hui par :

« un phénomène 'd'aller-retour' entre le passé et le présent, un réflexe qui consiste à se replier sur le passé quand on ne sait pas où l'on va et à faire fi de ce passé au nom de la quête de la modernité. » (Mapou, 2003 : 8)

### **Quelle(s) histoire(s) en Calédonie ? Le processus « d'invention des traditions » et la recherche de « mythes fondateurs » pour une communauté de destin**

Les évolutions, apparues au cours des quinze dernières années autour des perceptions du passé en Nouvelle-Calédonie, appellent aujourd'hui un développement conséquent des recherches en sciences humaines, s'appuyant sur une formation universitaire – localement ou à l'étranger – de chercheurs locaux de toutes ethnies en sociologie, ethnologie, histoire et archéologie, ainsi que l'identification de questionnements liés directement aux problèmes contemporains reconnus par les différentes communautés culturelles du pays. Cette démarche est néanmoins risquée, car elle aboutira à des résultats souvent bien

15. Comme le faisait remarquer un intervenant wallisien lors d'un récent colloque au centre culturel Tjibaou : « ici, nous n'avons pas de terre. Nous avons des maisons, des champs, mais ce n'est pas vraiment à nous. Et sans terre, on n'est rien ».

16. Ceci ne veut pas dire que la perception de la terre soit la même. Loin de nous l'idée que les groupes issus des immigrations des cent cinquante dernières années aient les mêmes types de liens symboliques au terroir que les Kanaks. Il n'en reste pas moins que se développent des « emprunts » culturels kanak par les autres communautés, qu'il faudra un jour identifier et dont il faudra analyser les causes.



éloignés des certitudes ou attentes de départ<sup>17</sup>. Les travaux, débats et analyses poussés sur ce sujet, réalisés chez nos voisins australiens et néo-zélandais, pourraient être une base de réflexion sur la multitude de voies offertes par les sciences humaines (Lilley, 2000). En particulier, les crises vécues entre les communautés maori et les chercheurs pakeha autour des questions culturelles maori (Prickett, 2003) doivent alerter sur le risque réel d'une fermeture de certains champs de la recherche calédoniens, si des passerelles de collaboration claires ne sont pas imaginées.

Les résultats scientifiques obtenus, quels qu'ils soient, ne seront pourtant pas à la base d'une refonte de la société calédonienne. En effet, dans le contexte nouveau de la création affichée d'un destin partagé entre différentes communautés culturelles en Nouvelle-Calédonie, si la question de la rédaction d'une histoire intégrant les différentes perceptions du passé pose aujourd'hui problème<sup>18</sup>, c'est la notion même de « partage » d'une même histoire qui émerge comme le problème majeur<sup>19</sup>. De même qu'il est illusoire de croire possible de changer la perception du passé calédonien – pré-colonial, colonial et récent (après 1946) –, que les générations adultes de la communauté caldoche se sont approprié, basée principalement sur une « invention des traditions » durant la période coloniale<sup>20</sup>, il est inutile de croire à une évolution en profondeur de la perception du passé chez les Kanaks de la génération des « événements »<sup>21</sup>. Dans chaque camp, toute remise en question des certitudes issues du processus « d'invention des traditions » est perçue comme une tentative

de déstabilisation des acquis et des droits appropriés.

Il apparaît donc sans réel fondement de tenter de faire changer, dans les générations adultes, la perception du passé. Tout au plus peut-on espérer soulever, dans les différentes composantes de la société civile, des questionnements sur le bien-fondé de certaines certitudes. En montrant que « dans les sociétés post-coloniales comme dans l'Europe de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'invention des traditions a servi à imposer la croyance en la continuité du tissu social issu de la modernisation, et à fournir en particulier à des classes moyennes sans légitimité traditionnelle une forme d'identification collective à la nation et à son historicité imaginaire » (Babadzan, 1999 : 31), les discours sont replacés par les historiens et les anthropologues dans un contexte diachronique précis. En développant parallèlement une reconstitution évolutionniste dynamique du passé, dans une démarche d'analyse de type culture-historique, malgré tous les reproches qui peuvent être faits à ce type d'approche (Diaz-Andreu, 2001), une bonne partie des archéologues du Pacifique plonge explicitement les racines culturelles des populations traditionnelles dans la préhistoire profonde de la région, remplaçant la notion de discontinuité (voir la théorie des « remplacements de populations » d'Avias, 1950) par celle d'évolution dynamique (Sand, 2003).

Cette image complexe du passé, combinant dynamiques socioculturelles et continuités des groupes humains, et plaçant implicitement, dans un discours *politiquement correct*, les relations anciennes entre groupes océaniens antagonistes dans une perspective de « contacts culturels »,

17. Il n'est pas innocent qu'en cette période où tout le monde parle de « politique culturelle » en Nouvelle-Calédonie, les actions en matière de développement culturel, sous ses formes les plus sensibles, soient aussi peu nombreuses.

18. Ceci s'est par exemple récemment traduit par le retrait du terme « préhistoire » des programmes scolaires locaux du primaire, la notion étant jugée irrespectueuse pour les Kanaks par certains acteurs de l'éducation (Terrier, communication personnelle, 2003).

19. L'inauguration de la grande sculpture du Mwaka (totem en bois symbolisant l'histoire du pays, divisé par aires coutumières, identifiées chacune par une frise sculptée), lors de la commémoration du cent cinquantième anniversaire de la prise de possession, le 24 septembre 2003 à Nouméa, a clairement illustré le décalage existant entre les différentes façons d'appréhender cette date symbolique dans un processus qui se voulait unitaire. Comme l'a fait remarquer le père Rock Apikaoua, sur le poteau gravé n'apparaissent ainsi que les aires coutumières kanak, sans symbole des autres habitants de l'archipel. Une autre commémoration, autour de la disparition il y a cinquante ans du bateau « La Monique » (un caboteur disparu mystérieusement en 1953 entre Maré et la Grande Terre avec cent vingt-six passagers de toutes ethnies à bord), a de son côté rappelé l'existence d'événements ayant lié, souvent dans la douleur, toutes les communautés du pays.

20. Il suffit de voir à quel point la question du baignage reste un tabou profondément ancré dans une partie de la société caldoche.

21. L'article bien structuré de C. Graille (1999) sur « Coutume et changement social en Nouvelle-Calédonie », qui mettait en lumière sans réelle polémique le processus « d'invention » de la notion de peuple kanak, a par exemple été ignoré par les intellectuels locaux, sans engendrer un débat critique.

est celle qui est aujourd'hui enseignée dans les écoles calédoniennes pour les périodes de pré-contact. Cette présentation diachronique précède une présentation synchronique de la « société traditionnelle », avec ses « mythes et migrations », avant l'entrée dans l'histoire chronologique à l'occidentale avec « les premiers contacts » (Collectif, 1992). Trois approches différentes de l'histoire se côtoient, reflétant les perceptions divergentes des composantes de la société calédonienne (au sortir de la crise des années 1980) autour du sens à donner au passé. Ces perceptions divergentes peuvent-elles durablement continuer à seulement se côtoyer dans le cadre de la construction d'une communauté de destin partagé, qui nécessite, pour réussir, la création de nouveaux « mythes d'origine » liant les communautés calédoniennes dans leur diversité (Babadzan, 1999) ? Les nombreux exemples observés lors de la fondation de nations modernes, en Occident comme dans le Tiers-monde (Hobsbawm et Ranger, 1983 ; Foster, 1991, 1995), incitent à répondre par la négative à cette question. Dans chaque cas de création d'un État-nation dans un contexte de modernité, il a fallu que les élites structurent « une tradition » commune apte à lier des entités culturelles disparates, à partir de la redéfinition d'un certain nombre de symboles culturels et historiques rassembleurs<sup>22</sup>. Ceci se fait dans chaque cas par une manipulation des données historiques, par l'imposition de concepts sortis de leur cadre culturel premier, dans une démarche « d'invention de la tradition » (Keesing, 1989).

Le contexte calédonien récent se singularise par l'apparition d'un certain nombre de chercheurs en sciences humaines natifs du pays, qui « n'explorent pas simplement le passé dans un cadre scientifique objectif détaché. Ils créent quelque chose lié au présent et au futur politique » (Leach, 1984), car, contrairement à la différence qu'introduit la phrase ouvrant cet article, ils sont membres des deux catégories identifiées. Ils participent, consciemment ou inconsciemment et dans des directions individuelles parfois opposées, au développement d'un discours qui n'est pas seulement scientifi-

que, mais qui a des prolongements directs sur le processus de construction identitaire de la société dont ils sont membres.

Nourrie des analyses produites par ces acteurs locaux, la Nouvelle-Calédonie suivra-t-elle dans les décennies à venir un processus parallèle à celui qui a créé tous les États-nations contemporains ? S'il est aujourd'hui impossible de répondre de façon certaine à cette interrogation, il n'en demeure pas moins qu'un début de processus en ce sens, porté par les milieux politique, enseignant et de la recherche, est déjà en cours au sein des écoles, devenues le lieu de référence où se forge un certain nombre de comportements collectifs futurs dépassant les clivages culturels et ethniques. Par le biais de l'enseignement de l'histoire, de la sensibilisation à l'environnement écologique local, de l'apprentissage de la notion d'insularité, la génération des « enfants de Matignon » intègre aujourd'hui le patrimoine du pays dans sa globalité, les jeunes non kanak recevant une initiation aux spécificités de la société autochtone, et les jeunes kanak partageant une histoire commune avec les descendants de ceux arrivés au cours des cent cinquante dernières années. Toute une partie des tabous qui ont tant marqué les générations passées – de l'indigénat au bagne, en passant par le travail de la main-d'œuvre asiatique et le métissage –, ne concerne plus vraiment les jeunes générations actuelles, préoccupées qu'elles sont de trouver avant tout leur place dans une société calédonienne en pleine transformation.

La particularité du processus en cours en Nouvelle-Calédonie est liée à la nécessité de combiner des éléments culturels issus d'origines historiques sans liens évidents : kanak, occidentaux, polynésiens et asiatiques. Ceci rend le cas unique en Mélanésie, ce qui ne va pas sans poser toute une série de problèmes spécifiques. En redéfinissant des concepts monoculturels pour leur donner un sens nouveau dans un cadre pluriculturel, le risque est grand de voir se perpétuer des résistances majeures, issues de processus explicites de maintien des différences culturelles<sup>23</sup>. Quelles sont les chances de dégager un accord relativement

22. Cette affirmation peut paraître cynique et le mécanisme de manipulation des données historiques critiquable, mais il n'en demeure pas moins qu'il serait illusoire de refuser de prendre en compte une constante aussi récurrente du processus de structuration des États-nations (Boris *et al.*, 2002).

23. Ainsi, le « geste coutumier » a-t-il vocation d'être un jour utilisé pour des événements importants entre non-Kanak dans un processus d'intégration ? Comment une telle évolution serait perçue par, d'un côté, la société kanak et, de l'autre, les communautés non-kanak ?

global entre représentants politiques des différentes communautés autour de quelques symboles forts, ayant vocation à rassembler progressivement la société calédonienne dans sa diversité sur un projet commun ? De par les différences profondes de perception sur les perspectives d'avenir du pays entre les principales composantes de l'échiquier politique calédonien, seul le temps permettra de trouver un consensus. Toute précipitation apparaît comme la meilleure chance d'échec, car il faut laisser le temps nécessaire, en termes de générations, pour construire des passerelles. De plus, comme rapidement évoqué dans la deuxième partie de cet article, des lignes de fracture se dessinent au sein même de chaque groupe de la société calédonienne. Faut-il s'alarmer du lent éclatement des clans autochtones en multiples ensembles antagonistes, qui apparaît aujourd'hui comme un problème réel du pays kanak<sup>24</sup> ? Et l'arrivée massive sur Nouméa et sa banlieue d'une nouvelle immigration extérieure au Pacifique, porteuse de valeurs et d'intérêts difficiles à concilier avec un pays en cours d'émancipation, n'est-elle pas la plus grosse pierre d'achoppement du processus en cours, susceptible d'entraîner une radicalisation des clivages ?

Quelles que soient les réponses apportées à ces questions majeures posées aujourd'hui à la société calédonienne, en définitive, l'espoir d'une future « communauté de destin » ne repose-t-il pas avant tout sur la capacité des jeunes générations à dépasser leurs différences pour créer les bases d'un projet de société multiculturelle, en sachant se garder des dangers de l'isolationnisme culturel tout en combattant une globalisation réductrice de leurs différences, qui aboutirait à une société sans réelles racines ? Pour que le projet aboutisse, il y a gros à parier qu'il leur faudra se créer des « mythes » communs, des ancrages dans un passé partiellement idéalisé comportant des points forts partagés, dans un processus d'invention de l'histoire dégagé des carcans idéologiques de leurs aînés et des conclusions des scientifiques. La tâche est éminemment complexe, car elle est minée à chaque instant par les dérives que peut engendrer tout processus de manipulation. Mais, ne pas poser clairement la question des « racines communes » à créer sur le long terme pour faire aboutir le projet

de « destin commun » en Nouvelle-Calédonie, avec des « inventions » nécessaires autour d'un cadre historique partiellement redéfini, n'est-ce pas continuer à évoluer dans un « pays du non-dit » où chacun garderait jalousement ses prérogatives, sans perspective de solution ?

L'exemple français permet peut-être de replacer toutes ces questions en perspective. On sait aujourd'hui que :

« la revendication d'une identité 'gauloise' en France ne repose sur aucune réalité archéologique ou historique [...]. La Gaule, entité géographique, est décrite par Jules César, dès la première phrase du *De Bello Gallico*, comme séparée en trois zones bien distinctes par leurs langues et leurs coutumes. Et, même à l'époque romaine, elle ne constituait jamais une entité politique et administrative homogène et unique. L'ascendance gauloise des Français est une invention des archéologues du Second Empire, exacerbée par la rivalité franco-prussienne et la défaite de 1870 (Goudineau, 2002) » (Demoule, 2002 : 9).

Cette « mystification historique » n'a pas empêché le gouvernement républicain français, durant un siècle, de créer avec succès un sentiment national en enseignant aux enfants des écoles « Nos ancêtres les Gaulois ». Le besoin de créer un ensemble politique homogène sur les décombres des souffrances partagées, à travers une histoire apaisée et moins passionnelle, se fait aujourd'hui jour en Nouvelle-Calédonie. L'émergence d'une nouvelle unité dans notre archipel s'illustrera-t-elle un jour, dans trois, cinq ou dix générations, à travers une refondation multiculturelle permettant à tous les enfants du pays de s'approprier des symboles communs comme « Nos ancêtres les Lapita » ?

## Conclusion

Nous avons tenté de présenter, dans ces quelques pages sur la Nouvelle-Calédonie, une image diversifiée de la perception des événements du passé par des groupes issus d'origines différentes, mais se partageant depuis plusieurs générations le même espace géographique insulaire et ayant récemment souscrit au pari aléatoire de construire ensemble un avenir commun. L'archéologie, seule science humaine à permettre de broser une image globale de la chronologie d'occupation humaine, apparaît comme un des éléments permettant l'identification de référents culturels communs dans un

24. Les crises entre groupes antagonistes océaniens se sont récemment multipliées dans les nations mélanésiennes.

pays multi-ethnique en cours de construction. Les interprétations archéologique et historique ne sont jamais neutres dans ce contexte et nous avons tenté de montrer qu'ici, comme partout ailleurs, suivant les opinions individuelles et collectives sous-tendues par des perspectives d'avenir divergentes, des analyses différentes peuvent émerger, élaborant chacune un modèle historique spécifique. De nombreux exemples de par le monde ont montré la fragilité de tout compromis politique et la facilité avec laquelle les extrêmes peuvent être légitimés, de la nation mono-ethnique indépendante à l'inclusion « irréversible » dans une puissance de tutelle<sup>25</sup>. Le futur de la Nouvelle-Calédonie dira où se trouve la solution entre ces deux extrêmes, dans un archipel en recherche d'une refondation sociale, apparemment assez grand et assez riche pour permettre un avenir pacifique aux différentes communautés l'habitant aujourd'hui. Ce futur ne passera probablement pas par un *melting-pot* culturel irréaliste, mais ne pourra néanmoins pas – pour être viable – faire l'économie d'une acceptation par chaque communauté de ses spécificités et de la diversité de ses origines, avec les joies et les peines du passé. La construction d'un avenir démocratique commun, évitant l'écueil de la partition culturelle et territoriale, passe donc probablement pour chaque communauté par une démarche spécifique par rapport à l'histoire : pour les Caldoches, les Wallisiens et les Asiatiques, c'est la capacité aujourd'hui à envisager un avenir enraciné dans les acquis et les leçons du passé ; pour les Kanaks, c'est la force de construire l'avenir sans faire à un moment table rase du passé. Et pour tous, c'est la capacité à partager dans un avenir plus ou moins lointain un certain nombre de valeurs et de traits culturels communs, dans le cadre d'un processus nouveau et concerté « d'invention des traditions », structurant l'émergence de « mythes fondateurs » partagés, qui n'auront pas nécessairement de lien affirmé avec une histoire « scientifique » telle que définie par les chercheurs.

## REMERCIEMENTS

Les travaux réalisés par le département Archéologie du service des Musées et du patrimoine de Nouvelle-Calédonie sont financés par la province Nord, la province Sud et la province des îles Loyauté, avec le soutien du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie. Merci aux différentes personnes qui ont commenté les versions successives de cet article et ont apporté leur contribution sur toute une série de points. L'analyse présentée dans le cadre de cet article, qui n'engage que ses auteurs, ne se veut nullement exhaustive, ce qui explique la bibliographie volontairement limitée. Notre intention n'est pas non plus de juger les évolutions des comportements. Nous avons tenté de rester aussi « neutres » que possible, en tentant de choisir des mots n'ayant pas de poids « émotionnel » trop affiché. Nous nous excusons par avance si des points de l'article posent néanmoins problème à certains lecteurs.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, Benedict, 1996. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 216 p.
- ANGLEVIEL, Frédéric, 2002. Recherches historiques en Nouvelle-Calédonie 1940-2000. Esquisse d'un bilan critique, habilitation à diriger les recherches, université Lille III.
- ASSOCIATION POUR LA FONDATION D'UN INSTITUT KANAK D'HISTOIRE MODERNE, 1984. *Contribution à l'histoire du pays kanak, Nouméa*, Éditions IKS, numéro spécial de *L'Avenir calédonien* 894, 232 p.
- AVIAS, Jules, 1950. Poteries canaques et poteries préhistoriques en Nouvelle-Calédonie. Contribution à l'archéologie et à la préhistoire océanienne, *Journal de la Société des Océanistes* 6, pp. 11-139.
- , 1953. La préhistoire néo-calédonienne, *Journal de la Société des Océanistes* 9, pp. 55-63.
- BABADZAN, Alain, 1984. Inventer des mythes, fabriquer des rites ?, *Archives européennes de sociologie* XXV, pp. 309-318.
- , 1999. L'invention des traditions et le nationalisme, *Journal de la Société des Océanistes* 109, pp. 13-35.
- BALOUET, Jean-Christophe and Storrs L. OLSON, 1989. *Fossil birds from late Quaternary deposits in New Caledonia*, Washington DC, Smithsonian

25. Ces extrêmes politiques ne sont aujourd'hui défendus par aucun parti politique majeur en Nouvelle-Calédonie. La formulation volontairement générale des deux situations extrêmes possibles ne renvoie à aucun groupement spécifique.

- Institution Press, Smisthonian Contributions to Zoology 469.
- BARBANÇON, Louis-José, 1990. La Nouvelle-Calédonie, in *Terres de Bagne. Le bagne en Guyane et en Nouvelle-Calédonie*, Aix-en-Provence, Centre des Archives d'Outre-mer, pp. 58-63.
- , 1992. *Le pays du non-dit*, La Mothe-Achard, Offset Cinq Édition.
- , 1994. Le convoi sans retour. Les 250 forçats de l'Iphigénie, in P. De Deckker (éd.), *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIX<sup>e</sup> siècle. Condamnés, colons, convicts, Chân Dang*, Paris, L'Harmattan, pp. 79-92.
- , 1995. *La Terre du Léopard*, Nouméa, éd. Île de Lumière.
- , 2003. *L'archipel des Forçats. Histoire du bagne de Nouvelle-Calédonie de 1863 à 1931*, Paris, Septentrion.
- BARRAU, Jacques, 1956. *L'agriculture vivrière autochtone de la Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, Commission du Pacifique Sud.
- BEAGLEHOLE, John C., 1961. *The Journal of Captain James Cook on his voyages of discovery. The voyage of the Resolution and Adventure 1772-1775*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BELLWOOD, Peter, 1997. *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*, Revised edition, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- BENSA, Alban, 1990. *Nouvelle-Calédonie, un paradis dans la tourmente*, Paris, Gallimard, Découvertes.
- , 2000. Le chef kanak. Les modèles et l'histoire, in A. Bensa et I. Leblic (éds.), *En Pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Ethnologie de la France 14, pp. 9-48.
- BENSA, Alban et Jean-Claude RIVIERRE, 1982. *Les Chemins de l'alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie (région de Touho – aire linguistique cèmuhî)*, Paris, SELAF.
- BORIS, Armèle, Anick COUDART et Serge CLEUSIOU, 2002. Pourquoi parler d'identité, *Les Nouvelles de l'archéologie* 90, 4, pp. 5-10.
- BROU, Bernard, 1973. *Histoire de la Nouvelle-Calédonie, les temps modernes, 1774-1925*, Publications de la Société d'études historiques de la Nouvelle-Calédonie 4.
- , 1977. *Préhistoire et société traditionnelle de la Nouvelle-Calédonie*, Publication de la Société d'études historiques de la Nouvelle-Calédonie 16.
- CARSON, Mike, 2002. Inter-Cultural Contact and Exchange in Ouvéa (Loyalty Islands, New Caledonia), Ph.D. Thesis, University of Hawai'i at Manoa.
- COLLECTIF, 1992. *La Nouvelle-Calédonie. Histoire, CM*, Nouméa, CTRDP-Hachette.
- COLLECTIF, 1994. *Être Caldoche aujourd'hui*, Nouméa, éd. Île de Lumière.
- CROCOMBE, Ron G. et Marjorie CROCOMBE, 1972. *The works of Ta'unga. Records of a Polynesian Traveller in the South Seas, 1833-1896*, Canberra, Australian National University Press.
- DAHLEM, Jacqueline, 1997. *Nouvelle-Calédonie pays kanak. Un récit, deux histoires*, Paris, L'Harmattan.
- , 2002. L'écriture de l'histoire en Nouvelle-Calédonie entre les accords de Matignon et de Nouméa (1988-1998). De la voix collective d'un manuel scolaire aux positionnements identitaires de ses auteurs, thèse de sciences du langage, université Paris XII.
- DAUPHINE, Joël, 1989. *Les spoliations foncières en Nouvelle-Calédonie (1853-1913)*, Paris, L'Harmattan.
- DAVID, Bruno, 2002. *Landscapes, Rock-Art and the Dreaming: An Archaeology of Pre-understanding*, London and New York, Leicester University Press.
- DE DECKKER, Paul (éd.), 1994. *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIX<sup>e</sup> siècle. Condamnés, colons, convicts, Chân Dang*, Paris, L'Harmattan.
- DEMOULE, Jean-Paul, 2002. Les archéologues et la balkanisation de l'identité nationale, *Les Nouvelles de l'archéologie* 90, 4, p. 9.
- DÉPLANQUE, Pascale, 2002. *L'identité culturelle calédonienne : construction possible ou utopie ?*, Nouméa, éd. Île de Lumière.
- DIAZ-ANDREU, Margarita, 2001. Nationalism and Archaeology, in A.D. Smith (ed.), *Nations and Nationalism* 7, 4, Oxford, Blackwell, pp. 3-15.
- DOUAIRE-MARSAUDON, Françoise, 2002. L'invention de la tradition, la construction du lien au passé et l'ancrage dans l'histoire, *Les Nouvelles de l'archéologie* 90, 4, pp. 23-27.
- DOUMENGE, Jean-Pierre, 1994. La Nouvelle-Calédonie au plan humain. Approche géographique et historique des réalités culturelles, démographiques, économiques et politiques, in *Géo-Pacifique des espaces français*, Nouméa, CTRDP Nouvelle-Calédonie/université française du Pacifique, pp. 63-105.
- DOUYERE, Christiane, 1994. Histoire d'un centre important de colonisation Feuillet sur la côte est : Ponérihouen (1860-1917), in P. De Deckker (éd.), *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIX<sup>e</sup> siècle. Condamnés, colons, convicts, Chân Dang*, Paris, L'Harmattan, pp. 385-400.
- DUBOIS, Marie-Joseph, 1976. *Mythes et traditions de Maré, Nouvelle-Calédonie. Les Eletoks*, Publication de la Société des Océanistes 35.

- FOSTER, Robert J., 1991. Making National Cultures in the Global Ecumene, *Annual Review of Anthropology* 20, pp. 235-260.
- FOSTER, Robert J. (ed.), 1995. *Nation Making: Emerging identities in Postcolonial Melanesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- FRIEDMAN, Jonathan, 1992. The Past in the Future: History of the Politics of Identity, *American Anthropologist* 94, pp. 837-859.
- FRIMIGACCI, Daniel et Jean-Pierre MAÎTRE, 1981. Archéologie et préhistoire (planche 16), *Atlas de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances*, Paris, ORSTOM.
- GALIPAUD, Jean-Christophe, 1992. Un ou plusieurs peuples potiers en Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des Océanistes* 95, pp. 185-200.
- GELLNER, Ernest, 1989. *Nations et nationalisme*, Paris, Payot.
- GODIN, Patrice, 1990. Maisons, chemins et autels, in *De Jade et de Nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des musées nationaux, pp. 70-99.
- GOROMIDO, Joseph, 2003. Sur le terrain des savoirs, *Mwà vée* 40, pp. 47-51.
- GOUDINEAU, Christian, 2002. *Par Toutatis ! Que reste-t-il de la Gaule ?*, Paris, Éditions du Seuil.
- GRAILLE, Caroline, 1999. Coutume et changement social en Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des Océanistes* 109, pp. 97-119.
- GREEN, Roger, 2003. The Lapita Horizon and Tradition. Signature for One Set of Oceanic Migrations, in C. Sand (éd.), *Pacific Archaeology: assessments and prospects*, Nouméa, Les cahiers de l'archéologie en Nouvelle-Calédonie 15, pp. 99-124.
- GUIART, Jean, 1963. *La Chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris, Institut d'ethnologie.
- , 1983. *La terre est le sang des morts*, Paris, Éditions Anthropos.
- , 1992. *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, rééd. revue et augmentée, Paris, Institut d'ethnologie, vol. I.
- HANSON, Allan, 1989. The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic, *American Anthropologist* 91, pp. 890-902.
- HOBBSBOWM, Eric, 1983. Introduction: Inventing Traditions, in E. Hobsbawm and T.O. Ranger (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-14.
- HOBBSBOWM, Eric and Terence O. RANGER (eds), 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOROWITZ, Léa, 2002. Daily, Immediate Conflicts: an Analysis of Villagers' Arguments about a Multinational Nickel Mining Project in New Caledonia, *Oceania* 73, pp. 35-55.
- JOLLY, Margaret, 1992. Specters of Inauthenticity, *Contemporary Pacific*, 4, 1, pp. 42-72.
- KAESER, Marc-Antoine, 2000. Nationalisme et archéologie : quelle histoire ?, *Revue d'histoire des sciences humaines* 2, pp. 155-162.
- KASARHEROU, Christiane, 1992. Histoire démographique de la population mélanésienne de la Nouvelle-Calédonie entre 1840 et 1950, thèse de doctorat, université Paris I.
- KEESING, Roger M., 1989. Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific, *The Contemporary Pacific* 1, pp. 19-42.
- KIRCH, Patrick Vinton, 1984. *The evolution of the Polynesian chiefdoms*, Cambridge, Cambridge University Press, New Studies in Archaeology.
- , 1997. *The Lapita peoples: Ancestors of the Oceanic World*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell Publishers, 380 p.
- , 2000. *On the Roads of the Winds: An Archaeological History of the Pacific Islands Before European Contact*, Berkeley, University of Hawai'i Press, 424 p.
- KOHL, Peter L., 1998. Nationalism and Archaeology: on the constructions of nations and the reconstructions of the remote past, *Annual Review of Anthropology* 27, pp. 223-246.
- KURTOVITCH, Ysmet, 1997. *Aux origines du FLNKS. L'UICALO et l'AICLF (1946-1953)*, Nouméa, éd. Île de Lumière.
- LAMBERT, Rév. Père, 1900. *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*, Nouméa, Nouvelle imprimerie nouméenne.
- LAWSON, Stephanie, 1996. *Tradition versus Democracy in the South Pacific*, Cambridge, Cambridge University Press, 244 p.
- , 1999. Le traditionalisme et les politiques de l'identité culturelle en Asie et dans le Pacifique : une mise au point critique, *Journal de la Société des Océanistes* 109, pp. 37-51.
- LEACH, Edmund, 1984. Ocean of Opportunity? in T.J. Hearn, G.M. Broad and J.D. Campbell (eds), *XVth Pacific Science Congress, Formal Proceedings*, Dunedin, Royal Society of New Zealand, pp. 97-103.
- LEBLIC, Isabelle, 1993. *Les Kanak face au développement. La voie étroite*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- , 2002. Igname, interdits et ancêtres en Nouvelle-Calédonie, *Hommage à Jacques Barrau, Journal de la Société des Océanistes* 114-115, pp. 115-127.
- LILLEY, Ian (ed.), 2000. *Native Title and the Transformation of Archaeology in the Postcolonial World*, Sydney, Oceania Monograph 50, 186 p.
- LINNEKINE, Jocelyn, 1991. Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity, *American Anthropologist* 93, pp. 446-449.

- MAPOU, Louis, 2003. Sur le terrain de la recherche, *Mwà vée* 40, pp. 5-10.
- MARIOTTI, Jean, 1996 (1<sup>re</sup> éd. 1942). *À bord de l'Incertaine*, Nouméa, Éditions Grain de Sable.
- MEIJL, Toon van, 1995. Historicising Maoritanga: Colonial Ethnography and the Reification of Maori Traditions, *Journal of the Polynesian Society* 105, 3, pp. 311-346.
- MERLE, Isabelle, 1995. *Expériences coloniales. La Nouvelle-Calédonie (1853-1920)*, Paris, Belin.
- MEYER, Otto, 1909. Funde Prähistorischer Töpferi und Steinmesser auf Vuatom, Bismarck Archipel, *Anthropos* 4, pp. 215-252.
- MOLLIER, Jean-Yves, 1994. Administration pénitentiaire, colonies agricoles et colonisation en Nouvelle-Calédonie, in P. De Deckker (éd.), *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIX<sup>e</sup> siècle. Condamnés, colons, convicts, Chân Dang*, Paris, L'Harmattan, pp. 48-64.
- MULJONO-LARUE, Fida et Bernard LARUE, 1994. Les Javanais en Nouvelle-Calédonie, in P. De Deckker (éd.), *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIX<sup>e</sup> siècle. Condamnés, colons, convicts, Chân Dang*, Paris, L'Harmattan, pp. 218-235.
- MWÀ VÉE 42, 2003. Paroles jeunes, pp. 9-32.
- NAEPELS, Michel, 1998. *Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Belin, 379 p.
- PALOMBO, Philippe, 2002. La présence japonaise en Nouvelle-Calédonie (1890-1960). Les relations économiques entre le Japon et la Nouvelle-Calédonie à travers l'immigration et l'industrie minière, thèse d'histoire, université de la Nouvelle-Calédonie.
- PELS, Peter, 1997. The anthropology of colonialism. Culture, history and the emergence of Western governmentality, *Annual Review of Anthropology* 28, pp. 163-183.
- PIDJO, Jean-Marc, 2003. *Le Mwa Tea Mwalebeng et le fils du soleil*, Nouméa, Le-Rocher-à-la-Voile et les Éditions du Cagou.
- PIROUTET, Marcel, 1917. *Étude Stratigraphique sur la Nouvelle-Calédonie*, Mâcon, Imprimerie Protat Frères.
- PRICKETT, Nigel, 2003. Changing views and changing programmes in New Zealand archaeology, in C. Sand (ed.), *Pacific Archaeology: assessments and prospects*, Les cahiers de l'Archéologie en Nouvelle-Calédonie 15, Nouméa, musée de Nouvelle-Calédonie, pp. 377-383.
- RAINBIRD, Paul, 1995. Pacific Island Societies. A non-evolutionary approach to the archaeological interpretation of difference, Ph.D. thesis, Sydney, University of Sydney.
- RALLU, Jean-Paul, 1990. *Les populations océaniques aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Institut d'études démographiques, Travaux et documents, cahier 128.
- ROUX, Jean-Claude, 1990. Traditional melanesian agriculture in New Caledonia and pre-contact population distribution, in D. Yen et J.M. Mummery (eds), *Pacific Production Systems*, Canberra, Australian National University, Occasional Papers in Prehistory 18, pp. 161-173.
- SAHLINS, Marshall, 1985. *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press.
- SAND, Christophe, 1994. *Archéologie en Nouvelle-Calédonie. État des recherches au début des années 1990 et perspectives d'avenir*, Nouméa, Publication ADCK-CTDRP.
- , 1995a. États des lieux d'une discipline en quête de stabilité. La recherche archéologique en Nouvelle-Calédonie. Entre un avenir sans passé et un passé sans avenir ?, *Les Nouvelles de l'archéologie* 60, pp. 46-52.
- , 1995b. « Le Temps d'Avant » : La Préhistoire de la Nouvelle-Calédonie, Paris, L'Harmattan, 356 p.
- , 1996a. Structural remains as markers of complex societies in southern Melanesia during prehistory: the case of the monumental forts of Maré island (New Caledonia), *Indo-Pacific Prehistory: the Chiang Mai papers*, vol. 2, BIPPPA 15, pp. 37-44.
- , 1996b. Recent developments in the study of New Caledonia's prehistory, *Archaeology of Oceania* 31, pp. 45-71.
- , 1997a. *Lapita. Collection de poterie du site de Foué*, Nouméa, Les cahiers de l'archéologie en Nouvelle-Calédonie 7.
- , 1997b. The chronology of Lapita ware in New Caledonia, *Antiquity* 71, pp. 539-547.
- , 1997c. Variété de l'habitat ancien en Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des Océanistes* 104, pp. 39-66.
- , 1999. From the swamp to the terracer: intensification of horticultural practices in New Caledonia, from first settlement to European contact, in C. Gosden and J. Hather (eds), *The Prehistory of Food*, London-New York, Routledge, One World Archaeology Series 32, pp. 252-269.
- , 2000a. Reconstructing "traditional" Kanak society in New Caledonia: the role of archaeology in the study of European contact, in R. Torrence and A. Clarke (eds), *Negotiating difference*, London-New York, Routledge, One World Archaeology Series 38, pp. 51-78.
- , 2000b. Archaeology as a way to a shared future in New Caledonia?, in I. Lilley (éd.), *Native Title and the Transformation of Archaeology in the Postcolonial World*, Sydney, Oceania Monograph 50, pp. 164-180.

- , 2003. Celebrating the 50th anniversary of the first excavation at Lapita, in C. Sand (ed.), *Pacific Archaeology: assessments and prospects*, Nouméa, Les cahiers de l'archéologie en Nouvelle-Calédonie 15, pp. 1-8.
- SAND, Christophe, Jacques BOLE et André OUETCHO, 1998. *Traces. 3 000 ans de patrimoine archéologique calédonien*, Nouméa, Les cahiers de l'archéologie en Nouvelle-Calédonie 8.
- , 2000. Les sociétés pré-européennes de Nouvelle-Calédonie et leur transformation historique : l'apport de l'archéologie, in A. Bensa et I. Leblic (éds), *En Pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Ethnologie de la France 14, pp. 171-194.
- , 2003a. Transformations et aménagements des espaces insulaires océaniques par l'homme durant la préhistoire : des traits régionaux aux spécificités de l'exemple calédonien, in H. Mokaddem (éd.), *Approches autour de culture et nature dans le Pacifique Sud*, Nouméa, Expressions, pp. 233-252.
- , 2003b. Prehistory and its perception in a Melanesian Archipelago: the New Caledonia example, *Antiquity* 77, 297, pp. 505-519.
- , (sous presse). What is Archaeology for in the Pacific? History and contemporary politics in New Caledonia, in I. Lilley (ed.), *Blackwell guide to archaeological history in Oceania: Australia and the Pacific Islands*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell Publishers.
- SAUSSOL, Alain, 1979. *L'Héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie*, Publication de la Société des Océanistes 40.
- SCHLANGER, Nathan, 2002. Identités recomposées. Archéologie coloniale en Afrique du Sud, *Les Nouvelles de l'archéologie* 90, 4, pp. 20-22.
- SPRIGGS, Matthew, 1981. Vegetable Kingdoms: taro irrigation and Pacific Prehistory, Ph.D. thesis, Canberra, ANU.
- , 1997. *The Island Melanesians*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell Publishers.
- STANNARD, David, 1989. *Before the horror. The population of Hawai'i on the eve of western contact*, Honolulu, University of Hawai'i, Social Science Research Institute.
- TERRIER, Christiane, 2000. La colonisation de peuplement libre en Nouvelle-Calédonie (1889-1909) ou des conséquences de la confrontation entre intérêts métropolitains et insulaires dans l'évolution d'une utopie française en Océanie vers un type colonial spécifique, thèse d'histoire, Nouméa, université de la Nouvelle-Calédonie.
- TJIBAOU, Jean-Marie, 1976. Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle, *Journal de la Société des Océanistes* 53, pp. 281-292.
- TJIBAOU, Jean-Marie et Philippe MISSOTTE, 1976. *Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, Papeete, Société nouvelle des éditions du Pacifique.
- TRASK, Haunani, 1991. Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle, *The Contemporary Pacific* 2, pp. 159-167.
- ULRICH, Colleen., 2003. A New Perspective: New Blooms from Ancient Seeds, in C. Sand (ed.), *Pacific Archaeology: assessments and prospects*, Nouméa, Les cahiers de l'archéologie en Nouvelle-Calédonie 15, pp. 399-404.
- VAN MAI, Jean, 1994. Chên dang, in P. De Deckker (éd.), *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIX<sup>e</sup> siècle. Condamnés, colons, convicts, Chên Dang*, Paris, L'Harmattan, pp. 294-303.
- WAMYTAN, Roch et Raphaël MAPOU (éds), 2003. *Temps et mémoires du pays kanak. Du malentendu originel à la communauté de destin*, Nouméa, éd. Le Comité du 150<sup>e</sup> (1853-2003).